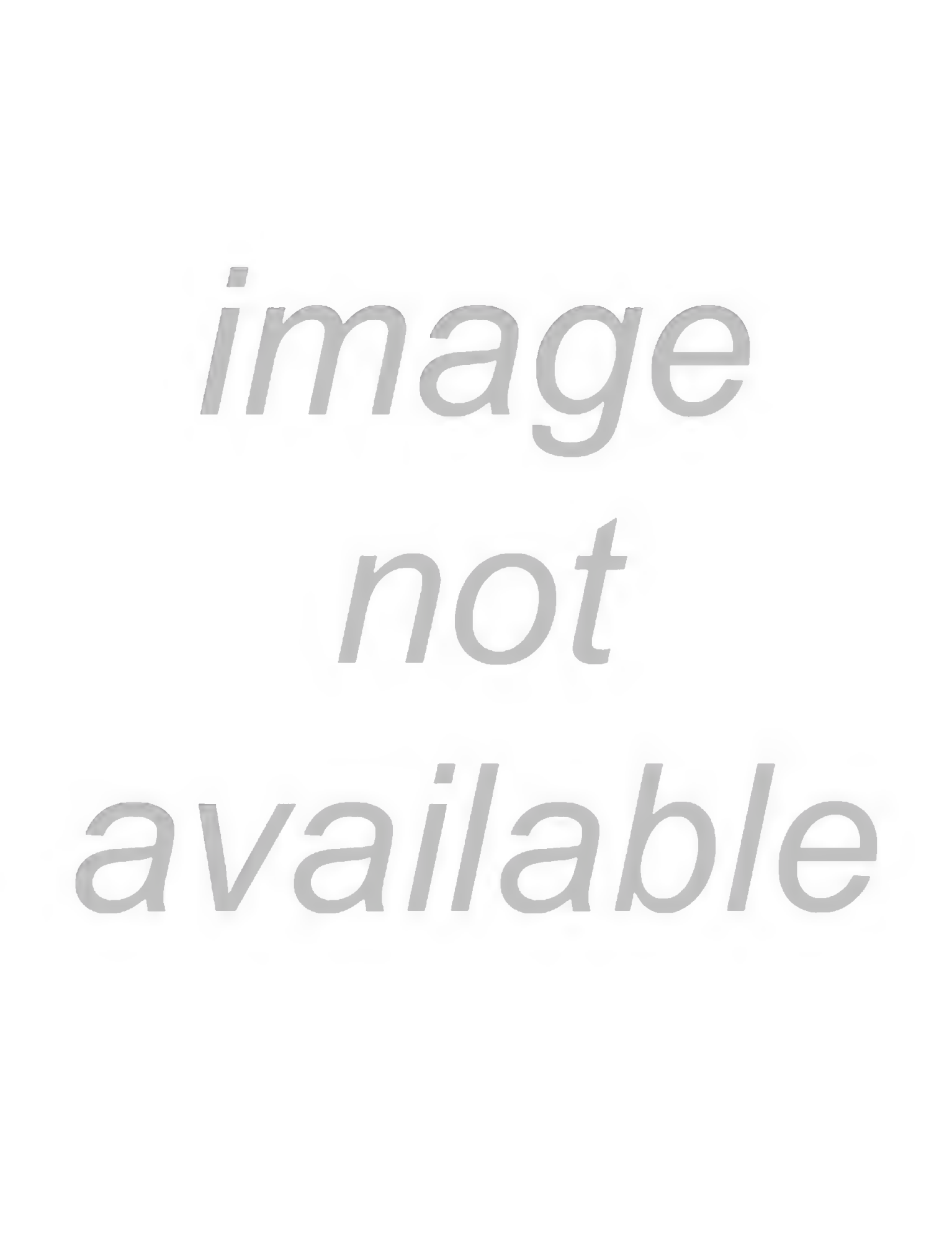
image
not
available

Phil. 3183.

L. Dubois : B. de la Tolérance (Paris, Chevalier-Marescq. 1902. in-8 p. 162 pg.

BIBLIOTHÈQUE
de la
FACULTÉ DE THÉOLOGIE
de l'Eglise Evangélique libre
du Canton de Vaud.

Ex libris
PH. BRIDEL
DR. THEOL.

MCMXXXV

Pierre Bayle

nach seinen

für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten

dargestellt und gewürdigt

von

Ludwig Feuerbach.

Zweite Ausgabe.

Leipzig, 1844.
Verlag von Otto Wigand.

Vorwort.

Leibnitz allein vor- und darzustellen, selbst auch nur in der armseligen Rolle eines **Magister Philosophiae**, — das kann man sich zur Noth noch gefallen lassen, wenn man gleich den Physicus, den Rechenmeister, den Bibliothekar, den **Doctor utriusque juris**, den Historiographen, den „geheimden Justitz"- und kaiserlichen Reichshofrath schmerzlichst vermißt, — das ist wenigstens kein Verstoß gegen den guten Ton, welchen der Name Leibnitz in einem deutschen Ohre hat; denn obgleich das Volk in Hannover Leibnitz mit Lövenix (d. h. einer der nichts glaubet) übersetzte, so haben doch die gelehrten Herren, die von jeher aus Schwarz Weiß zu machen wußten, diese Interpretation für eine pöbelhafte Verläumdung erklärt, und Leibnitz, zur größten Consternation aller **Esprits forts**, als einen Orthodoxen in **optima forma** legitimirt. Aber den „bösen" Bayle, Bayle, der uns schon in dem apokryphischen Endvokal seines welschen Namens eine bittere Pille zu verschlucken gibt, Bayle, von dem man sogar gesagt hat: es wäre besser gewesen, wenn er gar Nichts geschrieben hätte, Bayle, den unruhigen Prozeßkrämer und Friedensstörer der prästabilirten Harmonie und so mancher andern **Concordia discors**, den ungebundnen, losen Skeptiker, den dialektischen Guerrillashäuptling aller antidogmatischen Polemiker, den hyperbolisch spitzigen Kritiker — diesen eben so berüchtigten, als weiland „weltberühmten" Namen ohne einen versöhnenden Bei- und Zusatz, ohne Begleitung, ohne Bemäntelung zum Titel und Inhalt

einer eignen Schrift zu machen — das ist, aufs Gelindeste ausgedrückt, ein sehr bizarrer, ein sehr unanständiger, ein sehr heterodoxer Einfall.

Allerdings. Aber wenn anders Bayle noch einer Erwähnung und Behandlung werth ist, so kann so ein eignes Wesen auch nur auf eigne Weise behandelt werden: mit einzelnen, noch dazu nicht näher bestimmten, Sätzen aus seinen Schriften ist hier gar Nichts gesagt. Noli me tangere, oder, wenn du das Tasten nicht lassen kannst, so berühre das paradoxe Gewächs an seiner empfindlichen Stelle, berühre es so, daß der Kern davon dir in die Augen springt, der Grund seines eigenthümlichen Namens und Wesens offenbar wird.

Es fragt sich daher nur: ob B. — abgesehen von dem Interesse, das er als Antiquar und literärischer Specereihändler für den Gelehrten hat — auch ein Interesse für die Geschichte der Philosophie und Menschheit noch jetzt darbietet? Noch jetzt? Ach leider! jetzt unendlich mehr, als in einer andern bessern und vernünftigeren Zeit. Die entscheidende Antwort auf diese Frage liegt übrigens in der Schrift selbst. Hier wird vorläufig nur Folgendes bemerkt: B. ist überhaupt schon dadurch ein interessantes Objekt des Denkens, daß er voller Widersprüche ist. Nur diese Widersprüche in seinem intellektuellen Charakter waren es denn auch, welche dem Verfasser die Veranlassung zu dieser Schrift gaben. Er hatte daher anfänglich einen ganz speziellen, literärisch-psychologischen Zweck im Auge: er wollte nichts weiter, als über B.s Widersprüche ins Reine kommen, den Quecksilberflüssigen Franzosen zum Geständniß bringen. Aber der wesentlichste und interessanteste Widerspruch in B. ist der Widerspruch zwischen Glaube

und Vernunft. Zwar iſt dieſer Widerſpruch in allen Denkern und ſelbſt Orthodoxen der neuern Zeit anzutreffen, ja er iſt ſogar der charakteriſtiſche Widerſpruch der chriſtlichen Welt überhaupt, und es wäre daher eben ſo intereſſant, als nützlich, dieſen Widerſpruch durch die ganze Geſchichte des Chriſtenthums hindurch zu verfolgen hinein bis in die verborgenſten Winkel der orthodoxeſten Seelen, wo er freilich vertuſcht iſt, und nachzuweiſen, wie hier von jeher der Glaube die Vernunft und hinwiederum die Vernunft den Glauben und ſich ſelbſt hintergangen hat. Allein die Bedeutung dieſes Widerſpruchs iſt weſentlich verſchieden, je nach Verſchiedenheit der Perſonen und Zeiten — eine andere in der Seele eines Orthodoxen, eine andere in der Seele eines Philoſophen. Namentlich bietet die Art und Weiſe, wie ſich dieſer Gegenſatz in B. ausgeſprochen, ein beſonderes Intereſſe dar, zeichnet ihn, als den Culminationspunkt dieſes in der Geſchichte der Philoſophie und Menſchheit unumgänglichen Zwieſpalts, vor allen andern verwandten Erſcheinungen der neuern Zeit aus. Der Darſtellung und Entwicklung dieſes Widerſpruchs von allgemeiner Bedeutung ſubordinirte daher oder opferte vielmehr der V. ſeine anfänglich nur ſpezielle Tendenz auf, und zwar ſo, daß er ſich nicht enthalten konnte, ſelbſt auch ein Wörtchen mit drein zu ſchwatzen. Aber er bittet, weſentlich nicht außer Acht zu laſſen, daß er die von ihm beſprochnen Materien, beengt durch die Schranken einer hiſtoriſchen Arbeit, keineswegs erſchöpfen konnte und mochte, — ſo weit er überhaupt aus ſeinen eignen beſchränkten Kräften und Mitteln etwas erſchöpfen kann — daß ſie eben ſo wohl aufwärts in die Region der Ideen,

der Principien, als abwärts in das Gebiet der Consequenzen und seitwärts in die Breite des Mißverstands hinein noch weiteren Begründungen, Erläuterungen und Entwickelungen entgegensehen, die hoffentlich auch nicht ausbleiben werden. Diese Bemerkung gelte besonders freien, unbefangnen Denkern, deren Urtheil allein dem V. ein berücksichtigungswerthes ist. Dem Urtheil aller Derjenigen, deren Urtheil er schon im Voraus kennt, namentlich dem Verdammungsurtheil des theologischen Dünkels und einer gewissen speculativen Superstition ist er absolut impenetrabel.

Einige Worte, die, wie z. B. Religion, Irreligiös, einen vieldeutigen, unbestimmten, oder, wie Menschlich, Idee, selbst einen doppelten, entgegengesetzten Sinn haben, sind auch hier ein oder ein paar Mal unwillkührlich so gebraucht worden. Die hieraus sich ergebenden Widersprüche entschuldige die Willkühr des Sprachgebrauchs, die auch den gewissenhaftesten Schriftsteller in Verlegenheiten und Widersprüche verwickelt. — In den französischen Stellen ist die ältere Schreibart, z. B. **Dictionaire** st. **Dictionnaire** beibehalten. —

Der Katholicismus
oder
der Gegensatz von Geist und Fleisch.

Der Charakter der christlichen Welt ist der Dualismus. Wohl treffen wir auch im Heidenthum genug Gegensätze an — wo sollten überhaupt nicht Gegensätze zu finden sein? — aber diese Gegensätze haben, unmittelbar wenigstens, keine metaphysische Bedeutung; sie wurden nicht bis auf die höchste Spitze hinauf getrieben; sie waren nur untergeordnete, oder natürliche, oder materielle Gegensätze — Gegensätze, die, wie die Sünden und Leiden des Heiden, nur in dem Irritabilitätssystem der Sinnlichkeit, nicht, wie bei den Christen, in dem psychologischen Princip der Sensibilität ihren Grund hatten, Gegensätze folglich, die, wenn sie auch sein Herz drückten, doch nicht seinen Kopf einnahmen, ihn nicht um die Tranquillitas animi, die Herrschaft der ordnenden, maaßgebenden Vernunft brachten. Aber das Christenthum — wohl zu unterscheiden von der Lehre Christi — gesellte zu den unvermeidlichen Uebeln an sich überflüssige Uebel, zu den nothwendigen und immanenten Kämpfen geistzerrüttende, transcendente Kämpfe, zu den körperlichen Leiden Seelenleiden, zu den natürlichen Gegensätzen unnatürliche Gegensätze — den Zwiespalt von Gott und Welt, von Himmel und Erde, von Gnade und Natur, von Geist und Fleisch, von Glaube und Vernunft. Der Kampf zwischen Kirche und Staat war nur der äußere, politische Ausdruck dieser im Innern der Menschheit wühlenden Gegensätze. Wo die Menschheit mit sich selbst Eins ist, da kann auch ihre Welt nicht in zwei Welten zerfallen. (1) *)

*) Die Zahlen bedeuten die Erläuterungen und Anmerkungen.

Der charakteristische innere Gegensatz der christlichen Welt im katholischen Zeitalter war besonders der Gegensatz von Sinnlichkeit und Ueber- oder Widersinnlichkeit, von Menschlichkeit und Heiligkeit, oder, kürzer und in der Sprache der Kirche, der Gegensatz von Geist und Fleisch. Dem bürgerlichen und politischen Leben entsagen, alle sogenannten weltlichen Dinge und Beschäftigungen als eine bloße Eitelkeit verwerfen, um, so viel als möglich, ungestört mit zerknirschtem Herzen und thränenvollen Augen nach dem Himmel zu schmachten,*) alle natürlichen Triebe und Neigungen ertödten, sich kasteien und martern — das war Religion, das Tugend, und zwar höchste Tugend, die Tugend des Heiligen. Nicht die Liebe, so sehr sie auch rhetorisch gefeiert wurde, — denn die Natur hat offenbar nicht den Haß, sondern die Neigung zur Liebe dem Menschen eingepflanzt — nicht der Glaube — denn auch zum Glauben hat schon der Mensch von Natur einen starken Haug — nein! nur die Castitas, die Keuschheit, — denn nur zu ihr hat die Natur uns keine Neigung gegeben, sondern vielmehr einen ihr geradezu widerstrebenden, höchst mächtigen Trieb — war und ist in Wahrheit, als die wider- und übernatürlichste Tugend, die specifische Tugend des Katholicismus. Leicht ist der Glaube, noch leichter die Liebe, aber schwer die Keuschheit. Uebermenschlich ist nicht die Liebe, nicht der Glaube, aber die Keuschheit. Der Begriff des Opfers ist der höchste Begriff des Katholicismus; aber welches Opfer ist größer für den natürlichen Menschen, als das Opfer der Virginität? Der Himmel ist das letzte, das einzige Ziel des Katholicismus; aber welche Tugend macht schon auf Erden den Menschen himmlisch, engelrein und engelgleich? Die Keuschheit. Virginalis autem integritas, sagt der heilige Augustin, ... angelica portio est, et in carne corruptibili incorruptionis perpetuae meditatio. . . . . Profecto habebunt magnum aliquid praeter caeteros in illa communi immortalitate, qui habent aliquid jam non carnis in carne. Und der heilige Hieronymus: „Derjenige, den Engel im Himmel anbeten, verlangt nun auch Engel auf Erden.“ Selbst Albertus Magnus macht noch — faktisch wenigstens —

*) Tota vita Christiani boni sanctum desiderium est. August. Expos. in Epist. Joh. c. 4.

die Keuſchheit zur höchſten Tugend, wenn er als die ihr von Chriſtus verheißene Glorie folgende Worte aus der Bibel citirt: Qui vicerit, inquit, (scl. carnis concupiscentiam) dabo ei sedere mecum in throno meo, sicut et ego vici, et sedi cum Patre meo in throno ejus. (Apoc. 3, 21.) Nam incorruptio facit esse proximum Deo. (Sap. 6, 20.) *) Wenn gleichwohl die Ehe im Katholicismus nicht verworfen, ſondern geduldet, gebilligt und ſelbſt zu einem Sakrament gemacht wurde, ſo war der Grund hievon nicht der religiöſe Sinn und Glaube, ſondern der weltkluge, der äußerlichen Nothwendigkeit ſich geſchmeidig bequemende Verſtand. Schon Auguſtin macht ſich in dieſer Materie der augenfälligſten Sophismen und Inconſequenzen ſchuldig. Nachdem er bis in den Himmel die Virginitas erhoben, ſetzt er doch ſpäter (in derſelben Schrift, aus der die obige Stelle iſt, de sancta Virginitate cap. 18.) hinzu: sectatores et sectatrices perpetuae continentiae et sacrae virginitatis admoneo, ut bonum suum ita praeferant nuptiis, ne malum judicent nuptias. Aber wenn die Ehe uns um himmliſche Vorzüge bringt, um die portio angelica, um die Eigenſchaft der Heiligkeit, iſt ſie denn dann nicht ein Uebel? Ein Uebel freilich nicht für den falſchen, ſophiſtiſchen Verſtand, aber wohl in den Augen der unbedingten Vernunft und des geraden, einfachen religiöſen Sinnes, der allein in allen ſtreitigen und dubiöſen Materien den Ausſchlag gibt. Alle die haltungsloſen Diſtinctionen und Sophismen, welche die katholiſchen Theologen ad excusationem coitus carnalis machten, z. B.: Conjugalis concubitus generandi gratia non habet culpam, **) haben die Frommen und Heiligen faktiſch, durch ihr Leben, zu Schanden gemacht. Mehr aber als das Wort, hat die That in allen praktiſchen Materien Gewicht. Was man mit Worten aus Nachſicht gegen Andere zugibt, widerruft, verläugnet die ſtille, die rückſichtsloſe That. Die Worte enthalten nur die exoteriſche, die Thaten die eſoteriſche Lehre. Was alſo die Heiligen, die Vorbilder, gethan, iſt Tugend, was ſie unterlaſſen haben, Sünde, nicht was ſie mit dem nachgiebigen Munde verboten oder erlaubten. Freilich ſind die Thaten Winke hinter dem Rücken, Winke, die nur der höhere Wahrheitsſinn vernimmt und verſteht.

*) A. M. Enchiridion de virtutibus veris et perfectis etc. c. 6. §. 3.
**) S. hierüber Petri Lomb. etc. Sententiarum Textus etc. Basileae 1513. Fol. 193–94.

Der heilige Antonius, der heilige Hieronymus, als begeisterter und begeisternder Apostel des Mönchs- und Nonnenstandes, der heilige Franciscus von Assisi, und andere ähnliche Heilige sind daher allein die Originale, die klassischen Produkte des katholischen Geistes, die unverfälschten Interpreten seines Innersten, die ächten Söhne der Kirche. Die Dichter und Künstler der katholischen Zeit sind — vom Mißverstand — untergeschobene Kinder.

Die Liebe zur Beatrice begeisterte Dante zum Dichter. Aber solche Liebe, auch wenn sie noch so rein und ideal ist, widerspricht dem Wesen und selbst den ausdrücklichen Lehren des Katholicismus. Non hominem, sed Deum in homine ama, sagt irgendwo ungefähr der heilige Augustin. Und der fromme Paskal: il est injuste, qu'on s'attache à nous, quoy qu'on le fasse avec plaisir et volontairement. Nous ne sommes la fin de personne..... Nous les devons avertir qu'ils ne doivent pas s'attacher à nous, car il faut qu'ils passent leur vie à plaire à Dieu ou à le chercher. *) Aber die Liebe liebt eben den Menschen im Menschen und fesselt den Menschen an den Menschen. Der Liebe ist das Irdische das Himmlische, die Seligkeit, die sie in sich selbst findet, die höchste Seligkeit. Die Liebe erhebt das Endliche zum Unendlichen. Dante identificirt seine Beatrice mit der Theologie. Petrarca feiert die Laura in seinen Sonetten und Canzonen als seine allgegenwärtige Göttin; nur die Liebe zu ihr ist der Puls seiner poetischen Ader. Sang er diese Lieder als Katholik? Kamen sie aus seinem katholischen Glauben, oder stimmten sie mit ihm zusammen? Ja wohl seine Reue über diese Gedichte, seine Bitte an den heiligen Augustin, (d. h. an die Personification seines katholischen Gewissens) dieselben ihm zu vergeben, aber nicht der Geist, der diese Lieder schuf, kam aus dem Katholicismus.

So wenig Leo X., obwohl Pabst, in seinen Neigungen, seiner Denkart, kurz in seinem Wesen, dem Wesen des Katholicismus entsprach, so wenig entspricht diesem die Kunst als solche, so sehr sie auch von der katholischen Kirche gehegt und gepflegt wurde. Die Kategorie der Schönheit ist die wesentliche Kategorie der Kunst — heidnische Kraft

*) Pensées de Mr. P. (Pensées Chretiennes.)

und christliche Demuth sind ihr als Arten untergeordnet — auch der christliche Künstler muß das Christliche nicht als ein Christliches, sondern *als ein Schönes* aus sich herausgebären und darstellen; sein Werk wird und muß auch den Nicht-Christen, wofern er nur Kunst-Sinn und Verstand hat, ansprechen. Ein Werk das *nur für einen Christen* schön wäre, das wäre auch nicht ein vollendetes Werk. Die Kunst erhebt ihre Gegenstände über die Schranke der besondern Religion in die Sphäre der allgemeinen Menschlichkeit. Was ein *wahres Kunstwerk* ist, gehört keiner Kirche, keiner besondern Religion mehr an. Das wahre Kunstwerk ist ein Vereinigungspunkt der gesammten Menschheit. Der Künstler verherrlicht auch in den Werken, welche er ausdrücklich der Verherrlichung seiner Kirche bestimmt, *die Kunst*, nicht die Kirche. Der Künstler überwindet seinen Glauben, indem er die Gegenstände seines Glaubens zu Gegenständen der Kunst macht. Die Kunst ist nur Kunst, wo sie sich *Selbstzweck*, wo sie absolut frei, sich selbst überlassen ist, wo sie keine höheren Gesetze kennt, als ihre eignen, die Gesetze der Wahrheit und Schönheit. Der Künstler unterwirft nicht die Kunst der Religion, sondern die Religion der Kunst. Das Religiöse in seinem Kunstwerk hat nur *formelle* Bedeutung: das Wesen ist das Wahre, das Schöne. Der frommgläubige Katholik, der keinen von seinem katholischen Sinn und Glauben *unterschiedenen, ästhetischen* Sinn hat, erbaut sich auch an dem schlechtesten Heiligenbilde, fällt demüthig vor dem schlechtesten Crucifix nieder; denn es ist ihm, was es als ein religiöses Bild *sein soll*, ein Erinnerungszeichen an diesen Heiligen, diesen Christus, der ihm hier sinnlich vergegenwärtigt wird. Die *Kunstbeschaffenheit* ist ihm gleichgültig und *an sich auch für die Religion gleichgültig*. Ja nur solche Bilder, welche keinen Kunstwerth haben, sind Bilder im Sinne und Geiste des ächten Katholicismus, eben deßwegen, weil sie *bloß* religiöse, aber keine Kunstbedeutung haben, weil sie den Menschen nicht abziehen von der frommen Betrachtung des heiligen Gegenstandes, nicht den Sinnen schmeicheln, sondern vielmehr, mit Ekel und Widerwillen an allem Irdischen und Menschlichen ihn erfüllend, nur hinauf zum Himmel seine Blicke ziehen. Ein Heiligenbild dagegen, das *Kunstwerth* hat, das zieht das Auge auf *sich als Kunst-*

werk, das ſtellt, ſo zu ſagen, nur ſich, nicht den Heiligen dar, das iſt kein Augenglas, durch das wir nur den frommen Gegenſtand erblicken, ſondern ein Diamant, der mit eignen Farben funkelt, der für ſich ſelbſt, daher auch den Nicht-Katholiken entzückt. Vor einem religiöſen Bilde kann nur der Nichtkenner eine rein religiöſe Andacht empfinden. Der Kenner empfindet es nur oder doch zugleich als ein äſthetiſches Werk. Wohl iſt der Eindruck eines Madonnenbilds ein heiliger Eindruck. Aber ihr täuſcht euch, wenn ihr dem religiöſen Gegenſtande als ſolchem und dem Glauben des Künſtlers daran dieſe Wirkung zuſchreibt. Dem Künſtler war die Kunſt als ſolche heilig; er hatte ſie im höchſten Sinne erfaßt und getrieben. Das Höchſte war darum ſeinem hohen Sinne nicht zu hoch; er konnte ſich an die Gegenſtände der Religion wagen, weil ihm die Kunſt als ſolche zur Religion geworden war. Die Kunſt war die Madonna ſeiner Seele: der entſprechendſte Ausdruck, das bezeichnendſte Bild, welches er dafür vorfinden konnte, war die Madonna des religiöſen Volksglaubens. Der Himmelsglanz, der ſie in dem Werke des Künſtlers umfließt, iſt nur ein Schein von der heiligen Flamme ſeiner Kunſtbegeiſterung.

Die Bilder der katholiſchen Kirche alſo, welche auch den Nicht-Katholiken, ja den, der einen ihr entgegengeſetzten Geiſt hat, anſprechen, ſind nothwendig auch aus einem freien, allgemeinen, von ihr unabhängigen, aus einem ihrem wahren Weſen entgegengeſetzten Geiſt entſprungen. Doch wozu Beweiſe? Wo die Mönchstugend im Rufe der höchſten Tugend, der Heiligkeit ſteht, da iſt die Kunſt nothwendig im Verruf. Wo der Genuß überhaupt Sünde, wo der Menſch ſo unnatürlich, ſo kleinlich, ſo unfrei, ſo furchtſam, ſo ſich ſelbſt gram iſt, daß er ſich keine Freude, keinen guten Biſſen gönnt, wie Paskal, der, nach dem Bericht ſeiner Schweſter im Leben deſſelben, als ihm in ſeiner Krankheit feine, wohlſchmeckende Speiſen verordnet wurden, ſich alle nur erdenkliche Mühe gab, nicht zu ſchmecken, was er aß, wie der heilige Ignatz von Loyola, der ſich durch ſeine Büßungen und Kaſteiungen ſelbſt um den Geſchmack gebracht hatte: *)

*) Vita J. Loiolae etc. à Petro Ribadeneira. Jugolst. 1590 p. 395.

da ist auch kein Sinn, kein Geschmack für die Kunst, da sind auch die Genüsse der Kunst verbotene Früchte; denn wenn auch der Gegenstand eines Kunstwerks ein religiöser ist, so gewährt es doch immer zugleich einen Augen- oder Ohrengenuß. Wo die widernatürlichste Tugend für die höchste Tugend, die Krankheit für den natürlichen Zustand des Christen oder Menschen, wie Paskal sagt, oder, wie Salvian, die Krankheit des Leibes für die Gesundheit der Seele gilt,*) wo die Mortification und zwar selbst die unmittelbare, die sinnliche Mortifikation des Leibes Gesetz, Norm, Princip ist: da ist der ästhetische Sinn, die Basis der Kunst, in die Acht erklärt, die Kunst selbst außer allem sittlichen und rechtlichen Verbande mit dem obersten, dem religiösen Princip. Wählt die Kunst häßliche, abscheuerregende oder nicht vielmehr liebliche, schöne Gesichter zu ihren Madonnenbildern? Wird also der, dem es seine Religion zur Pflicht macht, den Anblick des Weibes zu fliehen, jede Gelegenheit zu unkeuschen Gedanken zu meiden, sich aller und jeder Sinneureize zu enthalten,**) mit gutem Gewissen sich an dem Anblick eines schönen Madonnenbildes weiden? Kann nicht auch ein Madonnenbild sinnliche Liebe einflößen? Hat sich nicht einst eine Jungfrau selbst in eine Statue bis zum Sterben verliebt? Wenn wir daher gleichwohl die Kunst-Schönheit in Verbindung mit dem Katholicismus, selbst in der Gesellschaft von Mönchen antreffen, so hat diese Erscheinung keinen andern Grund, als wenn wir in der Nähe von Mönchsklöstern Nonnenklöster antreffen, welche mit jenen durch illegitime, unterirdische Gänge in Verbindung standen.

Nicht weniger als die Kunst, widerspricht die Wissenschaft dem innern, wahren Wesen des Katholicismus. Wie so? Wer wird die großen Verdienste der Klöster und Päbste um die Wissenschaften läugnen wollen? Niemand, der wenigstens bei Verstand ist, wird diese Thatsachen läugnen, aber wohl die gewöhnliche Erklärung derselben. Was die Päbste alles gethan und gewirkt, das haben sie deßwegen noch nicht immer als heilige Väter, im Einklang mit ihrem ursprüng-

*) Salviani Mass. Opp. Ed. Rittershusius Altorf. 1611 p. 334.
**) S. hierüber z. B. Albertus M. loc. c. de Macerazione.

lichen Beruf, gethan. Oder war Leo der X. als leidenschaftlicher Jäger und Liebhaber des Lustspiels u. s. w. auch der heilige Vater? Was sich innerhalb des Katholicismus entwickelte, das hat sich deßwegen noch nicht aus dem Katholicismus entwickelt. Es war der im Menschen unaustilgbare, von den Schranken historischer, überhaupt äußrer Zustände und Verhältnisse unabhängige Wissens- und Bildungstrieb; es war ein der ursprünglichen Bestimmung der Klöster, ein dem Geist und Wesen, woraus sie hervorgegangen, entgegengesetzter Geist und Trieb, welcher die Wissenschaften in die Klöster aufnahm und hier verpflegte. „Vor Benedikt von Nursia, dem berühmten Stifter des Benediktinerordens († 544) war Fasten und Beten die einzige Hauptsache der Mönchsinstitute, und wenn Benedikt in seiner Regel befiehlt, in jedem Kloster seines Ordens Unterricht zu ertheilen, Bücher abzuschreiben und eine Büchersammlung anzulegen, so verstand er blos Unterricht in den ersten Anfangsgründen der Religion, im Lesen und Schreiben, und unter den Büchern, die abgeschrieben und in eine Bibliothek zusammengestellt werden sollten, blos Bücher der Andacht*)" Schon im zehnten Jahrhundert, zur Zeit der Hroswitha, gab es, wie sie selbst sagt, **) Katholiken, die die Bücher der Heiden wegen ihrer zierlichen Schreibart lieber lasen als die Bibel, und besonders an dem Terenz sich erlustigten. Aber war dieses ästhetische Wohlgefallen keine verbotene Lust, keine Anomalie, kein Antikatholicismus? Die fromme Hroswitha spricht sich selbst nicht ganz frei von dem „Fehler" dieser Katholiken, aber sie ist so fromm und redlich, daß sie diesen Fehler als Fehler erkennt, und sucht ihn daher durch geistliche Dramen gut zu machen. Mit der Wissenschaft ist es nicht anders. Sie wurde von Katholiken gepflegt, aber nicht von ihnen als Katholiken, sondern als wißbegierigen Menschen, im Widerspruch mit dem wahren Wesen des Katholicismus. Wer das läugnen will, der muß auch läugnen, daß die Verbindung des Aristotelismus mit dem Katholicismus, der sonnenklarste, himmelschreiendste Widerspruch ein Widerspruch war.

Der wissenschaftliche Geist widerspricht dem Geist des

*) Eichhorn, Geschichte der Literatur. I. B. 1805. p. 710.
**) M. J. Schmidts Gesch. der Deutsch. 1785. III. B. p. 133.

Katholicismus. Es sind daher nur zwei Fälle möglich: wird die Wissenschaft wirklich innerhalb des Katholicismus aus Wissenstrieb, also mit einem dem Wesen der Wissenschaft entsprechenden Geist getrieben, so wird sie — sei es nun mit oder ohne Bewußtsein — im Widerspruch mit dem Wesen des Katholicismus betrieben, oder sie wird auf eine, und zwar die allein noch dem Katholicismus entsprechende, Weise getrieben, aber dann wird sie auf eine dem Wesen der Wissenschaft widersprechende Weise getrieben. So trieb der Jesuitenorden die Wissenschaft. Er machte die wissenschaftliche Beschäftigung zu einer Hauptbeschäftigung; aber die Wissenschaft war ihm nur ein Mittel — der Zweck heiligt das Mittel — zur Vertheidigung und Ausbreitung seines Glaubens. Dem frommen Stifter des Jesuitenordens, dem heiligen Ignatius war daher das Studiren eine wahre Marter, weil er es nur aus äußerlichen Gründen, nur im Widerspruch und zwar in bewußtem, gefühlten Widerspruch mit seiner katholischen Frömmigkeit trieb: nulla (praeterea) voluptatis, quam ex studiis caperet, invitatus illecebra,... et propter degustatam spiritus suavitatem a studiis literarum abhorrebat. Damit nicht von den Flammen seiner heiligen Inbrunst, seines geistlichen Propagationstriebes seine Studienpläne ergriffen und verzehrt würden, mußte er sich die größten Torturen auferlegen, die strengste geistliche Diät beobachten, sich selbst im Umgang mit seinen Freunden aller Gespräche über geistliche Dinge (de rebus spiritualibus) enthalten. *) Was daher die Klöster namentlich für die Wissenschaften thaten, das war im Sinne des Mönchthums, im Geiste des Katholicismus — wenn auch allerdings nicht im Sinne Einzelner, in denen der wissenschaftliche Geist und Trieb den Glauben der Zeit übermannt hatte — höchstens nur ein Almosen, das aus Gnad' und Barmherzigkeit dem wissenschaftlichen Geiste, der nun einmal da war, man wußte nicht woher, gespendet wurde — Brosamen, die von der mit himmlischen Speisen überladenen Tafel der Geistlichkeit übrig blieben. Und dieses Almosen wollt ihr so hoch anschlagen? Die Wissenschaften beginnen in Wahrheit erst da, wo wissenschaftlicher Geist beginnt, und dieser beginnt

*) Ribadeneira loc. c. p. 69—70.

gerade da, wo die Wissenschaften außer die Klöster hinaus in die Hände freier Menschen übergehen, solcher Menschen, welche nicht genöthigt waren, das Licht der Wissenschaft unter den Scheffel des Glaubens zu stellen. Erasmus ist ein schönes Beispiel dieses Ueberganges. In ihm emancipirte sich der wissenschaftliche Trieb — ad litteras tantum rapiebatur animus, wie er von sich selbst sagt in seinem Briefe an den Prior seines Klosters — aber eben deßwegen entsprang er aus seinem Kloster. Das Klosterleben widersprach eben so seinem geistigen, als seinem physischen Menschen. Die Körper revolutioniren eben so gut, als die Geister. (2)

Der Protestantismus

oder

der Gegensatz von Glaube und Vernunft.

Der Widerspruch des Katholicismus mit dem Wesen des Menschen war der innere Grund der Reformation. Der Protestantismus hob den falschen Gegensatz von Fleisch und Geist auf. Er führte unter Sang und Klang (3) den Menschen aus dem Kirchhof des Katholicismus wieder ins bürgerliche und menschliche Leben ein. Er verwarf daher vor Allem auch das Cälibat als eine dem Naturrecht des Menschen widersprechende, gottlose, willkührliche Satzung. Aber der Protestantismus, wie er sich als Kirche verwirklichte, befreite und errettete den Menschen nur von seiner praktischen, nicht von seiner theoretischen oder intelligenten Seite: die höhern Ansprüche, die Rechte des Erkenntnißtriebes, die Ansprüche der Vernunft anerkannte und befriedigte er nicht. Er blieb hierin in der alten Barbarei befangen, Glaubensartikel im Widerspruch mit der Vernunft aufzustellen, und doch als wahr festzuhalten.

Es wäre ein unvernünftiges Sophisma, wenn man erwiedern wollte, der Protestantismus habe das Cälibat deßwegen verworfen, weil die Bibel das Gebot: Mehret euch, aufstellt, dagegen die Ansprüche der Vernunft nicht berücksichtigt, weil die Bibel kein ausdrückliches Gebot dazu enthalte, vielmehr uns nur den Glauben anpreise; denn wenn

ſich der Proteſtantismus in Betreff der Ehe nur auf die Bibel geſtützt hätte, ſo hätte er das Cälibat zwar nicht gebieten, aber auch nicht, wenigſtens unbedingt, verwerfen dürfen — da der Apoſtel Paulus ſo ſehr den eheloſen Stand verherrlicht und anpreiſt, und ſollen denn nicht die bloſſen Anpreiſungen eines vom heiligen Geiſte inſpirirten Apoſtels, wenn ſie auch formell keine Gebote ſind, für uns Geſetzeskraft haben? — ſo hätte er ſich überhaupt nicht entſcheiden können, ſondern dieſen, wie ſo manchen andern Punkt, in suspenso laſſen müſſen, bis zu dem glücklichen Zeitpunkt hin, wo die Herren Exegeten die dunkeln und widerſprechenden Stellen der Bibel auf eine vollkommen befriedigende und entſcheidende Weiſe erklärt haben würden. Aber es entſchied auch hier, wie in ſo manchen andern Fällen, das heilige Natur- und Vernunftrecht, die ſicherſte Inſtanz in allen zweifelhaften Fällen, der natürliche Wahrheitsſinn, der, unabhängig von den Zweideutigkeiten der Schrift, unmittelbar durch ſich ſelbſt, das Falſche als Falſches, das Wahre als Wahres erkennt. Es wäre aber nicht nur ein unvernünftiges, ſondern ein wahrhaft lächerliches Sophisma, wenn man Luthers Verheirathung nicht auf das Vernunft- und Naturrecht, ſondern auf ein poſitives Gebot, einen Ausſpruch der Bibel gründen und zurückführen wollte, man müßte denn nachweiſen, daß in der Bibel die Katharine von Bora als die Luthern beſtimmte Gemahlin vorkommt, daß Luther auf den Grund einer Bibelſtelle nicht nur die Katharina heirathete, ſondern auch ſich in ſie verliebte, denn bekanntlich liebte er ſie, ehe er ſie heirathete. Ein Menſch, der ſich nicht aus ſich ſelbſt, ſondern auf den Grund der Bibel hin zur Ehe entſcheidet, der wird ſich auch nicht aus ſich ſelbſt zu dieſer oder jener Perſon entſcheiden. Die Perſon iſt in der Ehe nicht gleichgültig; es iſt vielmehr nur Eine, welche gewählt wird. Welche ſoll ich wählen? das iſt hier die Hauptſache. Die Heirath iſt erlaubt, iſt unſündlich, iſt chriſtlich; gut; aber wird ſie nicht oft durch den Gegenſtand der Heirath ſündlich? Nur die von Gott mir beſtimmte Braut iſt die rechte, iſt die, welche ich nehmen darf. Aber welche iſt dieſe? meine Nachbarin, meine ehemalige Schulgefährtin und Jugendbekannte, oder die, welche ich auf eine ganz ſeltſame Weiſe kennen lerne und auf der Stelle liebe, wie ich ſie erblicke? Aber verlaſſe ich mich hier nicht auf meinen augenblicklich entſcheidenden ſubjektiven Ge-

ſchmacksſinn? Wie trüglich ſind dieſe Kennzeichen! Gebraucht nicht auch oft der Verführer — ach! nur zu oft — die nämlichen Wege, wie z. B. einen ganz ſeltſamen Zufall, der uns ein Frauenzimmer, dem wir ſelbſt auf alle mögliche Weiſe auswichen, plötzlich entgegengeführt? Können wir unterſcheiden, ob das gute oder böſe Princip uns dieſe Perſon geſchickt hat? Selbſt wenn ich chriſtliche Eigenſchaften, chriſtlichen Glauben zur unerläßlichen Bedingung meiner Wahl mache, was hilft das? Iſt denn die Chriſtin nicht vielleicht auch nebenbei reich, oder vornehm, oder angenehm im Umgang, oder auch ſchön von Körper, oder gar alles, oder doch mehreres zuſammen? Heirathe ich denn nur die fromme Chriſtin, abgetrennt von dieſen reizenden Nebenbeis? Iſt nicht vielleicht die Perſon an und für ſich die Hauptſache, die Chriſtin nur die — wenn auch ausbedungene — Nebenſache in meiner Wahl? Vermiſchen ſich wenigſtens nicht vielleicht, mir ſelbſt auf dieſem dunkeln Gebiete, dem Gebiete der Neigung, des Gefühls, ganz unbewußt, unreine, unchriſtliche Gründe mit meinem chriſtlichen Sinn? Kann ich alſo gewiß ſein, daß meine Heirath eine chriſtliche, gottwohlgefällige iſt? Nein! Untrüglich iſt nur, was in der Schrift ſteht. Gewiß iſt mir dieſe Perſon nur dann die von Gott beſtimmte Perſon, wenn ich aus der Apokalypſe oder ſonſt einer bibliſchen Prophezeiung ihren Namen, ihren Stand, ihre Perſon bis aufs Haar herausbringe. Ich heirathe ſo lange nicht mit Gottes Willen, ſo lange ich nicht dieſe Perſon — denn das iſt die Hauptſache — mit Gottes ausdrücklichem Willen heirathe. Ich entſcheide mich ſo lange aus mir ſelbſt zur Heirath, ſo lange ich mich aus mir ſelbſt zu dieſer Perſon entſcheide, denn ich hätte mich vielleicht nie verheirathet, ungeachtet des Gebotes: Mehret euch, wenn ich nicht dieſe Perſon kennen gelernt hätte. Der Grund der Verheirathung Luthers, dieſer hiſtoriſch ſo bedeutſamen Handlung, war daher nicht die Bibel, ſondern der geſunde Menſchenverſtand, die Philosophia naturalis, die an der Reformation einen größern Antheil hatte, als Manche glauben wollen.

Aber gerade dadurch machte ſich der Proteſtantismus eines um ſo größeren Widerſpruchs ſchuldig, daß er die Ein- und Anſprüche der Vernunft nicht berückſichtigte, unter dem Vorwande, daß ſie in geiſtlichen Dingen kein Wort mitzuſprechen habe, weil dieſe über ihren Horizont gingen, während er doch die Ein- und Anſprüche der Natur (in ihrer poſitiven

Bedeutung) anerkannte; denn derſelbe Grund, welcher für oder gegen die Einſetzung der Natur in ihre urſprünglichen Rechte ſprach, derſelbe ſprach für oder gegen die Befreiung der Vernunft. (4) Wenn du die Vernunft unter die Herrſchaft des Glaubens gefangen nimmſt; warum nimmſt du denn nicht auch deine Natur unter die Herrſchaft der chriſtlichen Tugend gefangen? Wenn du die Vernunft verwirfſt, die nichts anderes als die geiſtige Natur iſt, weil ihr die Glaubenslehren unbegreifliche Geheimniſſe ſind, warum verwirfſt du denn nicht auch die Natur, die nichts anderes iſt als die körperliche Vernunft und vielleicht nur deßwegen ſich gegen das Cälibat empört, weil ihr die chriſtliche Tugend überhaupt, ſo auch die Tugend der Eheloſigkeit ein zu hohes und deßwegen widerwärtiges Geheimniß iſt? Wenn der Chriſt nicht den praktiſchen Bedürfniſſen widerſpricht, warum ſoll er denn den theoretiſchen Bedürfniſſen widerſprechen, die doch eben ſo nothwendig, eben ſo unabweislich, eben ſo von uns unabhängig in uns ſind, als die praktiſchen Bedürfniſſe?

Allerdings iſt der Proteſtantismus dadurch hinlänglich entſchuldigt — wenn anders eine welthiſtoriſche Erſcheinung einer Entſchuldigung bedarf — daß überhaupt in der Entwicklung der Menſchheit ſich die praktiſchen Bedürfniſſe eher regen, als die theoretiſchen, eher daher auch befriedigt werden müſſen, als dieſe, und daß er zunächſt, in Beziehung auf ſeine Zeit, auch genug für die Freiheit der Intelligenz gethan, indem er einen unendlichen Wuſt von geiſt- und gemüthbeſchwerendem Aberglauben über Bord geworfen. Aber der Grund mag ſein, welcher er wolle: der Proteſtantismus war in theoretiſcher Beziehung eben ſo wenig, als der Katholicismus in praktiſcher, ein Princip des Friedens, der Verſöhnung. Der Katholik hatte noch ſogar dieſen Vorzug vor dem Proteſtanten voraus, daß er, um ſeinen Kampf zu lindern oder gar zu ſtillen, zu ſolchen Mitteln ſeine Zuflucht nehmen konnte, wie Origenes, der ſich ſelbſt entmannte, wie Hieronymus, der in die Einſamkeit in dunkle Höhlen floh, wie der heilige Franciscus, der die Gluth ſeiner Begierden in der Kälte des Schnees löſchte, wie Paskal, der einen ſtachlichen Gürtel um den Leib trug, um jede ihm mißfällige Regung ſogleich in ihrer Geburt zu erſticken. Die Vernunft dagegen iſt an ein Organ gebunden, deſſen Verluſt mit dem Verluſt des Lebens, oder wenigſtens, wenn gelindere Mittel

angewandt werden, mit dem Verlust der Besinnung, des Bewußtseins, der Menschheit im Menschen, verbunden ist. Der Protestant hat kein äußeres, kein natürliches Mittel zur Linderung seiner Kämpfe und Seelenleiden: er muß zu künstlichen Mitteln, zu Produkten seiner eigenen Erfindungsgabe seine Zuflucht nehmen: er ist sich selbst anheim gegeben — ein Patient der sein eigner Arzt sein soll. Der Arme! er hat zu seiner Heilquelle nur die Quelle des Uebels. Mag er sich nämlich auch noch so sehr durch Gebet und Bibellesen beschwichtigen und stärken: er kann doch nicht unterlassen, er muß zuletzt immer wieder die Zweifel, die aus der Vernunft kommen, durch Gründe, die gleichfalls aus der Vernunft kommen, zu beruhigen suchen, um so die Vernunft durch sich selbst zu täuschen und gleichsam vorn Narren zu halten. Was aber das Schlimmste ist: die Begierden des Fleisches gleichen den Insekten, die nur zu gewissen Zeiten kommen und dann wieder verschwinden. Aber die Begierden des Erkenntnißtriebes, die Zweifel der Vernunft sind Eingeweidewürmer. So trägt der orthodoxe Protestant seinen ärgsten Feind in seinem eignen Busen stets mit sich herum: er kann keine Stunde sicher sein, daß nicht die Vernunft, wie ein böser Geist, ihm die schreckliche Frage in die Ohren flüstert: wie? ist dein Glaube vielleicht ein bloßer Wahn? Und sollte es auch nicht zu diesem schrecklichen Vielleicht kommen, Friede, Einheit ist wenigstens nicht da, wo zu allem, wozu der Glaube Ja sagt, die Vernunft Nein, und wozu die Vernunft Nein, der Glaube Ja sagt. Und sollte auch Friede da wohnen, so ist es doch nicht der Friede der Wahrheit, der Friede der Vernunft, sondern der Friede der Gedankenlosigkeit, oder der Faulheit, oder gar der Verstocktheit, oder der unbewußten Selbsttäuschung, oder gar des raffinirtesten Selbstbetrugs. O ihr verblendete Christen! die ihr die Splitter in den Augen der Heiden seht, ohne die Balken in euren Augen zu bemerken. Blutige Menschenopfer brachten die Heiden ihren Göttern dar, aber wie viele Menschenopfer brachte nicht der Glaube der Katholiken, wie viele nicht der Glaube der Protestanten dem Gott der Christen dar! Der Unterschied ist nur, daß das Heidenthum die Leiber, der Glaube aber die Seelen opferte. (5)

Die psychologischen Opfer des protestantischen Glaubens fallen zwar meist erst in die neueste Zeit. In der frühern Zeit war der Glaube ein zeitgemäßer, dem damaligen Stand

der Bildung, der Bedürfnisse entsprechender, ein berechtigter, ein relativ heilvoller Glaube. Aber gleichwohl tritt das charakteristische Uebel der protestantischen Kirche — ich sage: das charakteristische, denn allerdings leidet auch der Katholik daran, aber hier ist es nicht das vorherrschende Uebel — der Gegensatz von Glaube und Vernunft, auch schon in der frühern Zeit, selbst schon in Luther hervor. Es spricht sich bereits auf eine höchst merkwürdige Weise *) das Bewußtsein in ihm aus, daß die Lehren des Glaubens der Vernunft geradezu widersprechen. Aber die Stimme der Vernunft gilt für die Stimme des Pöbels und wird daher, im Widerspruch mit dem sonst so beliebten Grundsatz: Vox Populi Vox Dei, ungehört abgewiesen; der Glaube erhebt sich, gestützt auf eine äußere Macht, auf eine historische Autorität, triumphirend über die subjektive Macht der nur sich selbst überlaßnen Vernunft; das Resultat ist ein unnatürlicher, gewaltsamer Zustand — man sticht der Vernunft mit byzantinischer Grausamkeit die Augen aus, man unterwirft sie ungeachtet ihrer Reklamationen der Autorität des Glaubens. So sagt z. B. Luther: In lumine gratiae insolubile, quomodo Deus damnet eum, qui non potest ullis suis viribus aliud facere, quam peccare et reus esse. Hoc tam lumen naturae quam lumen gratiae dictant, culpam esse non miseri hominis, sed iniqui Dei, nec enim aliud judicare possunt de Deo, qui hominem impium gratis sine meritis coronat et alium non coronat, sed damnat, forte minus vel saltem non magis impium. At lumen gloriae aliud dictat et Deum, cujus modo est judicium incomprehensibilis justitiae, tunc ostendet esse justissimae et manifestissimae justitiae. Et quis non offenderetur? Ego ipse non semel offensus sum usque ad profundum et abyssum desperationis, ut optarem, nunquam esse me creatum hominem, antequam scirem, quam salutaris illa esset desperatio et quam gratiae propinqua. **) Aber eben so, wie aus Luther, spricht aus Calvin und andern

*) S. die interessanten Stellen in Bretschneiders: Theologie und die Revolution. p. 119—125.

**) Bayle Réponse aux Questions d'un Provincial. p. 840, Nota d. p. 841. Nota g. T. III. der Oeuvres diverses de Mr. P. B. contenant tout ce que cet Auteur a publié sur des matières de Theol., de Philos. etc. excepté son Dict. hist. et crit. à la Haye 1727. T. IV. 1731. 4 B. fol.

Theologen der Reformation und ſpätern Zeit die Erkenntniß dieſes Widerſpruchs. Theodor von Beza z. B. ſagte in Betreff der Prädeſtination: il n'y a aucune partie de la doctrine chretienne qui soit plus contraire au sens et à la Raison humaine. Rungius, ein Profeſſor der Theologie zu Wittenberg, ſagt, daß die menſchliche Vernunft die Myſterien des Glaubens in den Ungläubigen verſpotte und ſelbſt in den wahren Gläubigen Zweifel errege, daß ſie deßwegen jenem hohen Thurme vergleichbar ſey, von dem aus das Fleiſch und die Teufel gegen den Sohn Gottes kämpfen, daß man ſie aber gefangen nehmen und in das Joch der himmliſchen Lehre einſpannen müſſe. Sed ideo captivanda est et constringenda (nämlich die Vernunft) vinculis doctrinae coelestis, ut summittat se humiliter Deo, veritatem ac potentiam illius opponat regulis suis. Noch intereſſanter aber repräſentirt uns Jurieu, früher ein Freund, ſpäter der leidenſchaftlichſte Feind Bayle's, übrigens ein wahres Muſter eines ketzerſüchtigen Orthodoxen, (wenn gleich ſelbſt mehrerer Ketzereien von den Reformirten beſchuldigt) die Qualen und Verlegenheiten, welche der Glaube die Seele des Gläubigen, ſo wie er reflektirt, empfinden läßt. Je trouve, ſagt Jurieu, dans la conduite de Dieu des choses, qui me sont incompréhensibles, j'ai beaucoup de peine à réconcilier la haine qu'il a pour le péché avec la Providence. Et cette épine m'est si incommode, que si quelqu'un me la peut ôter, je me déclare sans balancer pour lui. ... Quand je tourne les yeux sur le monde, sur l'histoire et sur les évènemens, j'y trouve des abimes où je me perds, j'y rencontre des difficultez accablantes. ... Si l'on veut parler sincérement, on avouera que l'on ne sauroit rien répondre pour Dieu qui puisse imposer silence à l'esprit humain..... Toutes les fausses lumières de la raison se révoltent contre ces mystères (trinité, l'incarnation, satisfaction etc.) Et ces fausses lumières sont telles qu'il est impossible de les distinguer des vrayes, que par les lumières de la foy. *) Ein Freigeiſt hätte nicht beſſer die Unbegreiflichkeiten und innern Widerſprüche in der Lehre vom Sündenfall aufzeigen können, als ſie hier ein rechtgläubiger, ein eingefleiſcht orthodoxer, ein

*) Ebend. p. 774, 775, 777. p. 852, 843.

zelotiſcher Theolog, wie Jurien, aufzeigt. Jurieu's offene Aeußerungen erregten daher auch Anſtoß bei mehreren reformirten Theologen; ſie beklagten ſich nicht nur darüber, daß er als ein ſonſt ſo erleuchteter Theolog das Chriſtenthum den Eingriffen und Verſpottungen der Freigeiſter bloßgebe, indem er die Einwürfe der Vernunft für unbeantwortlich erkläre, ſondern ſie verklagten ihn auch förmlich bei der Synode in Holland. Aber die Synode erklärte ihn für orthodox.

Der Gegenſatz von Glaube und Vernunft, der uns zunächſt an Bayle auffällt und allerdings auch das hiſtoriſch-bedeutſamſte Moment Bayle's iſt, gibt, als ein allgemeiner Gegenſatz, noch kein ſpecifiſches Merkmal ſeines Weſens ab. Bayle citirt ſelbſt zur Beſtätigung ſeiner Behauptung, daß der Glaube der Vernunft widerſpricht, die oben erwähnten und noch viele andere unbeſtritten orthodoxe Theologen. Es kommt daher auf die nähere Beſtimmung dieſes Gegenſatzes an, wenn er Bayle charakteriſiren ſoll. Eine ſpecifiſche Verſchiedenheit ſtellt ſich nun aber ſchon auf den erſten geſunden Blick heraus, wenn wir nämlich darauf merken, daß der Gegenſatz von Glaube und Vernunft dort von Theologen, hier von einem Weltweiſen oder Gelehrten überhaupt ausgeſprochen wird, dort von Theologen von Profeſſion, von Stand und Geiſt, hier von einem Manne, der als Gelehrter mit der Maſſe ſeiner Polyhiſtorie auch die theologiſche Gelehrſamkeit verbindet, als Menſch unter ſeinen übrigen Qualitäten auch die Qualität eines Mitglieds der reformirten Kirche hat, deren Glauben er theilt.

Mehr als der Menſch ſich ſelbſt bewußt iſt, hat der Stand, der Beruf Einfluß auf ſeine Denkart, ſein Inneres, ſeinen Glauben. In den meiſten Fällen faſt läßt ſich nicht mehr die amtspflichtmäßige Geſinnung von der freien Geſinnung, das, was aus dem Menſchen ſelbſt kommt, von dem, was aus dem äußern Berufe in ihn kommt, unterſcheiden. Nehmt Unzähligen ihren Stand und ihr nehmt ihnen ihren Glauben. Ihr Glaube iſt Berufspflicht. Nicht die Geſinnung erhält den Stand, ſondern der Stand die Geſinnung. Mit dem Moraliſchen iſt es eben ſo, wie mit dem Religiöſen. Darum wird da die Tugend mit der Wurzel ausgeriſſen, wo ſie zu einer äußerlichen Nothwendigkeit gemacht, die Freiheit auf eine ungebührliche, ihrem Begriffe widerſprechende Weiſe beſchränkt wird. Wenn nun aber der

Stand oder Beruf so den Menschen bezwingt — seht! wie falsch es ist, wenn man die Persönlichkeit allein, nicht die Natur der Dinge, die innere Qualität und Nothwendigkeit der sittlichen Verhältnisse für thätige, bestimmende, wirksame Principien hält — so ihn innerlich qualificirt, daß die amtliche und innere Persönlichkeit ein ununterscheidbares Wesen wird: so muß auch umgekehrt die Freiheit von einem bestimmten Stande, die Amts- und Standeslosigkeit eine innerliche Freiheit, eine größere Ungebundenheit erzeugen, bedingen oder schon voraussetzen. Bayle war kein Theolog von Profession, ja er gehörte überhaupt keinem bestimmten Stande und Fache an — er war wohl früher Professor der Philosophie in Sedan, später eine ziemliche Zeit lang Professor der Geschichte und Philosophie in Rotterdam; aber auch dieses Amt entsprach nicht seinem innersten Wesen, daher wir auch Bayle am allerwenigsten aus seinen (im vierten Bande seiner Oeuvres diverses enthaltenen) Vorlesungen über die Logik, Ethik, Physik und Metaphysik erkennen können. Er schreibt selbst an einen Freund aus Sedan, wohl scherzhaft übertreibend, aber doch bezeichnend, daß ihm das Professorsamt eine unerträgliche Last ist, un fardeau „importable.“ Als er daher seine Professur verlor, war er im Geringsten nicht darüber betrübt, vielmehr entzückt über seine jetzt völlig unabhängige Lage. Sein wahres Wesen bezeichnen die Gesinnungen, die er bei dieser Gelegenheit in einem (später folgenden) Briefe an seinen Freund Minutoli ausdrückt. Der vollkommen freie und unbeschränkte Privatgelehrte allein lag Bayle im Sinne. Schon aus diesem Unterschiede des Standes und Berufes könnte man daher, ohne anderweitige Data, schließen, daß jener Gegensatz in dem Munde von Theologen eine andere Bedeutung haben müsse, als in dem Munde Bayle's und diese unterschiedene Bedeutung also aussprechen: die Zweifel in den Seelen der Theologen waren Amtsverstöße, die sich jeder Mensch hie und da zu Schulden kommen läßt, standeswidrige Handlungen, in Bayle's Seele aber *seinem* Stande, dem Stande der Freiheit, der stets auch der Stand der Kritik ist, *gemäße* Handlungen, *Zweifel von Profession*. Aber Menschen von Genie, wenn auch nur von Fachgenie oder richtiger entschiedenem Talente, sind gewöhnlich auch in der Wahl ihrer Wirkungssphäre Talente, d. h. sie wählen nicht und vergreifen sich auch darum nicht — die Wahl macht Mißgriffe noth-

wendig, denn sie drückt die schlechte Freiheit, die Freiheit der Unbestimmtheit und Unentschiedenheit, also die Freiheit des Irrthums aus — sie werden unwillkührlich von dem innern Triebe ihres Geistes in die entsprechende Sphäre hineingestoßen. So gut wir daher von jenen großen Theologen — solche waren wenigstens unstreitig Calvin, Luther — annehmen können, ja müßen, daß sie Theologen von Herzen waren, Theologen nicht aus Wahl oder Zufall, sondern aus innerer Nothwendigkeit, so gut müssen wir auch gleich von vornen herein von Bayle, der, wenn auch kein Genie, doch ein großes Talent war, annehmen, daß er aus innerem Triebe kein Theologe war, annehmen folglich, daß die Zweifel, die dem Berufe der Theologen widersprachen, auch ihrem Innern widersprachen, dagegen die Zweifel B. s dem Innern B. s entsprachen. So ist es auch in der That. Die Zweifel der Theologen waren Zweifel wohl mit Wissen, aber wider Willen, die Zweifel B. s aber auch (wenigstens im Vergleich zu jenen) mit Willen, dort im Widerspruch mit dem Wesen, hier im Einklang damit, dort schmerzensreiche Kinder, Kinder der Qual und Noth, hier Kinder der Lust und Liebe, wenn auch nicht unmittelbar, doch indirekt, insoferne als sie dem mit Lust und Liebe gewählten Stande oder wenigstens dem entschiednen Triebe der Ungebundenheit gemäß waren. Bayle war kein Theologe, aber er hatte auch kein theologisches Interesse, keinen theologischen Geist und Sinn.

Die Theologie und die Wissenschaft.

Die Theologie — wohl gemerkt! die nicht von dem wissenschaftlichen Geiste überwundne und aus ihrer Abgeschlossenheit in den Strom des allgemeinen Lebens hineingezogene Theologie, die Theologie, welche auf ein Monopol sich stützt, besondere Prätensionen den übrigen Wissenschaften gegenüber affectirt, sich selbst für das Lieblingskind der Gottheit hält, kurz die othodoxe Theologie — um diesen veralteten Ausdruck zu gebrauchen — sey es nun protestantische oder katholische Theologie — hat ein beschränktes, ein befangnes, unfreies Interesse zur Basis, kein andres Interesse, als das, was sie bereits glaubt, und zwar nicht auf wissenschaftlichem Grunde — der Glaube stützt sich auf kein wissenschaftliches Prinzip und Fundament — was sie

als wahr voraussetzt und zwar nicht als eine wissenschaftliche Wahrheit, sondern als eine besondere, eine Glaubenswahrheit, zu commentiren, zu interpretiren, zu demonstriren, sei es nun ertensiv oder intensiv, historisch oder dogmatisch, und das, was diesem ihren Glauben widerspricht, zu beseitigen, oder, geht das nicht an, zu seinen Gunsten so viel als möglich zu drehen und zu deuten. Der Theolog auf diesem Standpunkt hat keine Ahndung von wissenschaftlichem Geiste, von theoretischer Freiheit; er ist durch und durch für die Wissenschaft verdorben und verloren, denn er zieht das Theoretische stets in das Gebiet des Religiösen und Moralischen herein: der Zweifel ist ihm Frevel, Sünde; die Wissenschaft hat bei ihm nur eine formelle Bedeutung; es ist ihm, so sehr er sie im Munde führen mag, nicht Ernst mit ihr — weil nur Ernst mit seinem Glauben, den Lehren seiner Kirche — sie bleibt bei ihm ein im Grunde wesenloses Spiel, wenn auch äußerlich eine noch so mühevolle Beschäftigung; seine Gelehrsamkeit ist ein übertünchtes Grab. Er hat eigentlich gar kein theoretisches Interesse — der Glaube hat schon das theoretische Interesse in Beschlag genommen — sondern nur ein praktisches: die Wissenschaft ist ihm ein bloßes Mittel zum Zweck des Glaubens. Er betreibt die Wissenschaft mit unreinem, mit servilem, mit dem Geiste der Wissenschaft widersprechendem Sinne.

Der Geist der Theologie ist daher nicht der Geist der Wissenschaft. Der Geist der Wissenschaft ist der universelle Geist, der Geist schlechtweg, der namenlose Geist: sie ist nicht christlicher, aber auch nicht heidnischer Geist. Es gibt keine christliche und heidnische Mathematik, keine christliche und heidnische Logik, Psychologie und Methaphysik, keine christliche und heidnische Philosophie. Eine Philosophie, die sich eine christliche nennt und ist, ist eben darum eine mangelhafte, beschränkte, eine dem Begriffe der Philosophie widersprechende Philosophie. Die Philosophie ist nicht die Wissenschaft von Kosmo- und Theogenieen — dieß ist hesiodische und homerische, mährchenhafte, nicht aristotelische, nicht platonische Philosophie — sie ist die Wissenschaft von den stillen Geistern, von den logisch-metaphysischen Principien, von den Gesetzen, die die Natur und Menschheit bestimmen; aber diese Gesetze sind ewig, unwandelbar dieselben, sie regieren heute noch eben so gut die christliche Welt, wie sie einst die Regenten der heidnischen Welt waren.

Die Theologie aber ist wesentlich christliche Theologie — ihr Princip ist nicht die Wahrheit als solche, sondern das Christliche, Wahr, was Christlich, — Particularismus ist ihr Fundament. Historische Wahrheit und Unpartheilichkeit schreiben sich daher erst von den Zeiten und Männern her, die mit rein wissenschaftlichem Geiste die Geschichte behandelten. Wer vom Standpunkt des Christenthums aus das Heidenthum betrachtet, betrachtet es falsch, unwissenschaftlich. Wer die Philosophen mit theologischem Geiste liest, versteht sie nicht, wie dieß die Mißverständisse der Theologen von der Zeit der Kirchenväter bis auf die neueste Zeit herab hinlänglich beweisen. Selbst Entstellungen, Verfälschungen,*) Verläumdungen waren zu allen Zeiten dem Religionseifer geläufige Dinge: er opfert ohne Scheu, eben weil er sich nur auf ein particuläres Princip stützt, die Wahrheit seinem Glauben, selbst die allgemeinen Pflichten zum Besten seines particulären religiösen Interesses auf.

Man denke nur, um sich durch Persönlichkeiten den Gegensatz zwischen dem Geiste der Theologie und dem Geiste der Wissenschaft zu vergegenwärtigen, an Bernhard und Abälard, an Lanfrancus und Berengarius, an Voetius und Carteſius, an Jurieu und Bayle, an Lange und Wolf, an Göeze und Leſſing, an Melanchthon und die Theologen seiner Zeit, deren „Rabies“ er selbst mit unter die Gründe rechnete, die ihm den Tod wünschenswerth machten. Stets war die Liebe, die Wahrheit, die Humanität, — der Geist der Universalität auf Seiten des wissenschaftlichen, der Haß, die Lüge,**) die Intrigue, die Verketzerungssucht — der Geist der Particularität auf Seiten des orthodoxen Mannes. Kein Wunder. Die Wissenschaft befreit den Geist, die Theologie beschränkt ihn; die Wissenschaft erweitert Sinn und Herz, die Theologie beengt und beklemmt sie. Stets hat darum die Theologie die Philosophie mit fanatischem Hasse verfolgt, weil sie den Menschen auf den Standpunkt des Universums erhebt, auch dem Heidenthum Gerechtigkeit widerfahren läßt, auch in ihm das Wahre anerkennt, und die Wahrheit nicht vom Christenthum, sondern das Christenthum von der Wahrheit abhängig macht, ihr unterordnet; stets die Männer an-

*) S. Leſſing's kleine Schriften. Sämmtliche Schriften 6. B. p. 223. 224. Berlin 1791.

**) S. z. B. Leſſing's Berengarius Turonenſis p. 90—93. Sämmtl. Schriften, 12. B.

gefeindet und verketzert, die den Glauben an einen allgegenwärtigen, nicht da oder dort eingeschloßnen Gott geltend machten. Wie hat man es Leibnitz verdacht, wie besonders Wolf deßwegen verketzert, weil sie auch den Indiern, auch den Chinesen Gerechtigkeit widerfahren ließen. Und ist nicht noch heute Nathan der Weise den frommen Theologen ein Stich ins Herz, ein Dorn im Auge?

Denkt aber nur nicht, daß der Haß gegen die Philosophie nur einer besondern Philosophie gilt. Keine Philosophie kam in die Welt, keine wird kommen, die nicht den Theologen für eine unchristliche gilt. Eine Philosophie, die den Theologen recht wäre, wäre eine falsche, wäre keine Philosophie. Die Leibnitz'sche Philosophie, die man in unsern Tagen als eine christliche hat anpreisen hören, galt zu ihrer Zeit den meisten orthodoxen d. h. den ächttheologischen Theologen für eine eben so unchristliche, als ihnen heute die Hegel'sche eine solche ist. Denkt aber auch nicht, daß der, welcher die Philosophie haßt, es mit den übrigen Wissenschaften — etwa die Theologie ausgenommen — redlich meint. Der Haß gegen die Wissenschaft überhaupt macht sich nur Luft in dem Haß gegen die Philosophie, denn die Philosophie ist die Wissenschaft, welche allein die Idee der Wissenschaft schlechtweg repräsentirt, den Geist der Wissenschaften als Geist, abgesondert von dem bestimmten Stoffe, darstellt. Es ist nur Furcht oder Unwissenheit mit dem Geiste der übrigen Wissenschaften, wenn der gegen die Philosophie aufgebrachte Theolog seinen Haß nicht auf die übrigen Wissenschaften ausdehnt. Ist er redlich und muthig, so muß er es, denn in der Bibel steht: was nicht für mich ist, ist wider mich. Aber die Physik, aber die Astronomie, aber die Botanik, aber die Physiologie, aber die Anatomie, aber die Jurisprudenz ist (im Sinne der Orthodoxen) nicht für Christus, also wider Christus. Wie viele sind durch die Physik, durch die Medicin, durch die Jurisprudenz gänzlich ihrer Orthodoxie entfremdet worden! Ja, woher hat die Freigeisterei ihren Ursprung, als aus diesen Wissenschaften? Sie sind nicht christliche, also wider-christliche Wissenschaften.

In der That galten auch diese Wissenschaften und überhaupt die Wissenschaften zur Zeit, wo der Geist der Theologie der gebietende Geist war, für an und für sich nichtfolglich unchristliche Wissenschaften: die Beschäftigung mit ihnen war nicht an und für sich, sondern nur als ein Mittel

der Theologie gebilligt und geheiligt. Luther war bekanntlich früher ein entschiedener Feind der Philosophie, später anerkannte er sie, jedoch nur aus Gründen äußerlicher Nothwendigkeit, nur aus dem Gesichtspunkt ihrer Nützlichkeit für die Theologie. Ego persuasus sum, sine literarum peritia prorsus stare non posse sinceram Theologiam, sicut hactenus ruentibus et jacentibus literis miserrime et cecidit et jacuit. *) In demselben Sinne empfahl Melanchthon die Philosophie. Adjuvari volo Theologum in oeconomia methodi. Multa enim mutuari eum ex Philosophia necesse erit..... Propter Ecclesiae salutem quae nobis debet esse charissima, obtestor, ut has optimas disciplinas quas Philosophia continet, conservandas esse statuatis et in eas majore studio incumbatis. **) Auch die übrigen Theologen dieses Jahrhunderts trieben die Wissenschaften nur aus formellen, der Wissenschaft an sich fremdartigen Gründen. So bemerkt z. B. Melchior Adam in seinen Vitae Theologorum im Leben des obengenannten Dav. Rungius ausdrücklich: praeter linguarum studium . . . operam impendit artibus. . . . . Vidit enim Dominam hanc (die Theologie) famula fideli et industria opus habere, quantumque adminiculi adferret sobrius sobriae Philosophiae usus ad multorum locorum sacrae scripturae genuinam interpretationem, periculosum denique esse, cum hostibus hac armatura inductis nudum congredi et inermem. Im Leben eines andern Theologen wirft Adam die Frage auf: an Theologo Mathemata conveniant? und bejaht sie mit einer Stelle aus Augustin, wo von dem Nutzen der Mathematik für die Theologie gesprochen wird, es heißt nämlich: numerorum imperitia multa facit non intelligi translate ac mystice posita in scripturis. So lange daher die Theologie herrschte, war der wissenschaftliche Geist ein unterdrückter Geist. Selbst noch in der spätern Zeit, wo die Orthodoxie mehr nur noch eine respectirte, als herrschende Macht war, waren dem Geiste die Flügel gestutzt. Er flatterte nur, wie ein Vogel im Käfig, hin und her, ohne sich frei in die Lüfte erheben zu können. Er war befangen, zaghaft, schüchtern, unredlich gegen sich selbst, voller Verlegenheiten und Widersprüche mit sich, voller Clauseln, Exceptionen und falscher, nicht zur Sache gehöriger Rücksichten;

*) Vita Lutheri in Vitae Theolog. German. a M. Adamo. Francof. ad M. 1726 p. 49.

**) Declamationum Melanchth. et aliorum T. I. Argent. p. 34, 37.

alle Forſchungen waren limitirt, nur bis zu einer gewiſſen, dem Gegenſtande nach willkührlichen Gränze freigegeben; kein Gedanke wurde gefaßt, keiner ausgeſprochen, ohne daß ſorgfältigſt unterſucht wurde, ob er ortho- oder heterodox; überall wurde die Religion mit ins Spiel gezogen, kein Gegenſtand unabhängig, keiner an und für ſich, keiner in ſeinem eignen Intereſſe, ſondern nur im Intereſſe der Theologie oder wenigſtens mit Bezugnahme darauf betrachtet, keine Lehre nach ſich ſelbſt, ſondern nur nach dem etwaigen Gewinn oder Nachtheil, den der Glaube daraus ziehen könnte, beurtheilt und geſchätzt. So hoben die Carteſianer als ein Criterium von der Wahrheit ihrer Lehre, daß die Thiere bloße, ſeelenloſe Maſchinen ſeien, das beſonders hervor, daß wenn man dem Thiere eine erkenntnißfähige Seele gäbe, man die natürlichen Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele des Menſchen ruinire, und daß eben deßwegen nur die Gottloſen und Epikuräer die hartnäckigſten Gegner ihrer Lehre wären. Sie ſuchten die Wahrheit ihrer Anſicht übrigens nicht nur aus ihrer Uebereinſtimmung mit dem Dogma von der Unſterblichkeit, ſondern überhaupt mit den religiöſen Vorſtellungen von dem Weſen Gottes zu erhärten. Und man kann nicht läugnen, daß die Gründe für ihre Behauptung vom Standpunkt der religiöſen Vorſtellungen aus unwiderleglich waren. Sie zogen nämlich aus dem auguſtiniſchen Satz, daß Gott gerecht, das Elend daher ein nothwendiger Beweis der Sünde ſey, den Schluß, daß die Thiere, wenn ſie Empfindung hätten, dem Elend unterworfen wären, ohne geſündigt zu haben, folglich empfindungslos ſeyn müßten, denn im entgegengeſetzten Falle wäre Gott ein ungerechter und grauſamer Gott, der unſchuldige Weſen allen möglichen Leiden und Schmerzen Preis gäbe, ohne ſie dafür einſt zu entſchädigen. Sie ſchloßen weiter, daß Gott, da er alles nur ſich zum Ruhme thue und erſchaffe, keine der Liebe und Erkenntniß fähige Seelen erſchaffen könne, ohne ſie zu ſeiner Liebe und Erkenntniß zu befähigen und verpflichten, daß er aber, wenn er den Thieren Seele und folglich Empfindung gegeben hätte, ſie nur für den körperlichen Genuß, für den Zuſtand der Abkehr von Gott, alſo für die Sünde erſchaffen hätte. *) Das

*) Siehe in Bayles Journal: Nouvelles de la Republique des Lettres, Oeuv. div. T. I. p. 8—9 den Auszug aus der Schrift la Bête transformée en Machine. Desgl. die Schrift Traité de l'ame et de la connoissance des bêtes etc. par A. D····· Amsterd. 1691 chap. XI. p. 74. u. ſ. w.

Widerliche, das unausstehlich Widerliche an den wissenschaftlichen Streitigkeiten in dem orthodoxen Zeitalter kommt eben daher, daß stets das Interesse der Religion mit hineingezogen wurde, stets ein Gegner dem andern die bedenklichen Folgen seiner Behauptungen für die Sache des Glaubens vorhielt. So drehte sich Bayle's Streit mit Clericus in Betreff der plastischen Naturen Cudworth's und Grew's nur darum, ob diese Geschöpfe für oder wider den Atheismus Waffen an die Hände gäben. Selbst Leibnitz liebte es besonders, sowohl seine eignen, als die Gedanken anderer Philosophen unter den äußerlichen Gesichtspunkt ihrer Consequenzen für die Interessen der Theologie zu stellen, sey es nun aus Schonung und Gefälligkeit gegen sein Zeitalter, oder weil er wirklich noch in den Schranken seines Zeitalters befangen war. So blinzelten die Philosophen, während sie mit dem einen Auge in die Philosophie blickten, mit dem andern stets zugleich in die Theologie. Ihr Geist war kein ungetheilter, kein unbedingter, sondern ein in sich selbst relativer, entzweigespaltner, darum zweideutiger Geist. Sie hielten sich nicht an das einzige Criterium der Philosophie: ob etwas an und für sich selbst wahr oder falsch ist. Wie wahr ist doch und wie für seine Zeit überraschend der Ausspruch Bayle's: la Theologie nuit à la Philosophie.

Nicht minder als die Philosophen waren die Naturforscher unter dem Drucke der Theologie im Widerspruch mit sich selbst. Die Naturforscher des XVII. und XVIII. Jahrhunderts sprachen nur die Betrachtung und Erkenntniß der göttlichen Macht und Weisheit als den eigentlichen Zweck ihrer Beschäftigung mit der Natur aus. Sie entschuldigten vor ihrem eignen Gewissen und vor der religiösen Befangenheit ihres Zeitalters ihren Eifer für das Studium der Natur mit der Versicherung, daß es nur im Interesse der Religion geschähe, und bewiesen dadurch, daß das Studium der Natur an und für sich selber in den Augen der Theologie ein verbotenes, gottloses, oder doch eitles, nutzloses war. (6) Aber — unbeschadet eurer Wahrheitsliebe, ihr trefflichen, verehrungswürdigen Männer — das religiöse Interesse war an sich — freilich nicht in Beziehung auf euern ehrlichen, redlichen Sinn — nur ein Vorwand, eine Einbildung, eine Selbsttäuschung. Im Grunde eurer Seele war der primus Motor eures Eifers der Erkenntnißtrieb der

Natur als ſolcher. Es war die Natur ſelbſt, die euch reizte, der Unterſchied zwiſchen ihrem geheimnißvollen und euren euch bekannten, weil gewöhnlichen Thun, der Sporn eurer Wißbegierde, der Gegenſtand an und für ſich ſelber, der eure Augen feſſelte.

Ein Kunſtliebhaber, der zugleich ein frommer Mann iſt, wird Bilder von religiöſen Gegenſtänden weltlichen oder gar obſcönen Bildern vorziehen. Aber wenn der gute Mann uns ſagt, daß er nur aus religiöſem Intereſſe dieſe Bilder habe und betrachte, ſo lügt er. Der gute Mann hat unbeſtritten ein religiöſes, aber auch ein Kunſtintereſſe, das ein ſelbſtſtändiges, in ſich ſelbſt begründetes Intereſſe iſt, das daher auch den Freigeiſt, auch den Heiden erfüllen kann. Daß er nun dieſe Bilder hat, das allerdings verdankt er ſeinem religiöſen Sinne, daß er aber überhaupt Bilder hat und zwar ſchöne Bilder, das verdankt er ſeinem Kunſtſinn. Die Liebe zum Schönen überhaupt iſt offenbar der Grundzug des Mannes; der religiöſe Sinn beſtimmt nur die Art der Kunſtgegenſtände. Er will Schönes ſehen, Schönes ſtets um ſich haben, aber nicht nur, nicht rein, nicht unbeſtimmt Schönes, nicht Schönes, es ſey welcher Art es nur wolle, — darüber würde er die Forderungen vergeſſen, die ſein religiöſer Sinn an ihn macht, darüber würde dieſer beleidigt und zurückgeſetzt; er ſchiebt alſo als Mittelsmann zwiſchen ſeinen äſthetiſchen und ſeinen religiöſen Sinn einen heiligen Hieronymus, einen Apoſtelkopf, kurz einen religiöſen Gegenſtand ein. Aber dieſe religiöſen Bilder ſind gleichſam nur veranſchaulichte Beſchwichtigungsgründe ſeines Gewiſſens, Conceſſionen, die ſein äſthetiſcher Sinn ſeinem religiöſen macht, ſchöne Vorſpiegelungen, Illuſionen, die ihn in den ſüßen Traum einwiegen, daß nur ein religiöſes Intereſſe ihn erfüllt. Seyd gerecht! Gebt der Religion, was der Religion gebührt, aber auch der Kunſt, was der Kunſt iſt!

Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit dem Naturſinn der Naturforſcher des XVII. und XVIII. Jahrhunderts. Er war der verborgne, der latente Grundſinn: das religiöſe Intereſſe geſchweige der Hebel, vielmehr nur eine Hemmung und Beſchränkung ihres Naturſtudiums. Zum Zwecke der Bewunderung der Güte, Macht und Weisheit Gottes iſt es nicht nur nicht nöthig, ſondern ſogar ſchädlich, die Natur zu ſtudiren. Zu dieſem Zwecke reicht vollkommen die bloße natürliche, oberflächliche Anſchauung der Natur hin. Den hei-

ligen Franciscus von Assisi rührte bis zu Thränen religiöser Liebe und Bewunderung der bloße Anblick des kleinsten, verächtlichsten Insektes. Je mehr wir die Natur studiren, desto mehr werden wir mit ihrem Gange vertraut, desto eher kommen wir auf den Gedanken von der Selbstthätigkeit der Natur, desto mehr lernen wir die natürlichen Gründe kennen, desto mehr reducirt sich die das sinnliche Auge in Verwunderung setzende Mannigfaltigkeit auf dieselben Zwecke, dieselben Gesetze, dieselben Formen. Das ὅτι reicht zur religiösen Betrachtung hin, aber das διὰ ὅτι ist der Kern des Naturstudiums. Daß so viele, so mannigfaltige und darunter so kleine, so unansehnliche Geschöpfe dem Zwecke nach dieselben Mittel, wie wir, haben und anwenden, um zu leben und sich zu erhalten — dieses Faktum, welches man mit gewöhnlichen Augen schon wahrnimmt, genügt vollkommen dem religiösen Interesse; aber wissen wollen, wie das Organ dieses Thiers gebaut ist, wie es dasselbe gebraucht, worin seine Nahrung besteht, wie seine Lebensweise beschaffen ist, ist reines Interesse an der Natur. Ueberdieß ist die Weisheit, die Güte ein allgemeines, unbestimmtes Prädikat eines überdem zwar nicht virtualiter (der Allgegenwart nach) aber doch essentialiter außer der Natur gedachten Subjektes, die Macht nicht nur ein unbestimmtes, sondern auch begriffloses Prädikat. Zwischen diesen unbestimmten Eigenschaften daher und diesem Thiere von diesem Bau, diesen Organen, dieser Lebensweise oder sonst einem andern bestimmten Naturwesen ist kein Zusammenhang, so daß ich die Weisheit, die Macht Gottes eben so viel oder eben so wenig aus diesem Thiere erkenne, als aus jenem Thiere von einer ganz andern Ordnung und Gattung, als aus einem Baume, als aus einem Steine — abgesehen davon, was hier nicht zu entwickeln ist, daß aus einem subjektiven Gotte auch nur das Daseyn von subjektiven Wesen, aber nicht von selbstlosen, unempfindlichen Wesen, wie Bäumen und Steinen, im Grunde nur das Daseyn von Wesen, die ihn lieben und denken, nicht das Daseyn von Thieren erklärbar und folglich auch umgekehrt aus ihnen Gott in dieser Bestimmtheit nicht erkennbar ist. Im Grunde war aber auch die Bewunderung der übernatürlichen Macht und Weisheit nichts anderes als die Bewunderung des Gegenstandes an und für sich, die sich nur äußerlich, nur subjektiv, in dem Gemüthe des Beschauers an die religiöse Vor

ſtellung anknüpfte, eine Bewunderung, die daher auch unabhängig von dieſer Vorſtellung empfunden werden kann. Und eben weil zwiſchen dieſem beſtimmten Gegenſtande der Bewunderung und zwiſchen der göttlichen Macht und Weisheit kein beſtimmter Zuſammenhang exiſtirt, ſo war die Vorſtellung derſelben, der Gedanke daran ſtets nur der Moment der Abkehr von der Natur, der Moment der Subſumption des Gegenſtandes unter die allgemeine Vorſtellung einer Creatur, in welcher er gerade das Intereſſe verliert, das er allein für den Naturforſcher hat. So ausgezeichnet daher auch in ihrer Art die Naturforſcher der nächſtverfloſſenen Jahrhunderte waren, ſo unermüdlich in ihrem Eifer, ſo erfindungsreich an Mitteln und Verſuchen, die Natur zu belauſchen, ſo war doch der Geiſt ihrer Naturforſchung im Ganzen ein beſchränkter: nur Beobachtung des Einzelnen, ſo fehlte doch der tiefere Sinn für die Natur im Allgemeinen. Die Theologie mit ihrem Mirakelglauben, mit ihren Vorſtellungen eines außernatürlichen, extramundanen, ſubjektiven, ſo wie der Menſch, von der Natur perſönlich unterſchiedenen, mit ſeinem Willen über ſie nach Belieben ſchaltenden, wie eine Maſchine ſie regierenden Gottes hatte die Menſchheit der Natur entfremdet, ihr die Fähigkeit, ſich in ſie hineinzufühlen, hineinzudenken geraubt. Es war bei den Meiſten nicht ein Zug in die Heimath, eine Ahndung der Verwandtſchaft mit ihrem Weſen, ſondern vielmehr ein Ueberraſchtſeyn, ein Befremden über dieſes räthſelhafte Weſen, eine äußerliche Verwunderung, keine aus der Tiefe quellende Bewunderung, eine bloße Neugierde, die ſie an die Natur trieb, daher denn auch die Aufmerkſamkeit hauptſächlich zunächſt nur auf die Curiosa fiel. Was ihrem Gott die Natur war, das war ſie ihnen ſelbſt: eine bloße Maſchine. Rob. Bayle und Chriſt. Sturm wollten ſelbſt das Wort Natur als eine heidniſche Fiktion verbannt wiſſen. Wer aber einen der Natur äußerlichen Gott glaubt, der befreundet ſich nimmermehr mit ihrem Innern — daher ſtammt auch aus dieſer Zeit der Spruch:

In's Innre der Natur dringt kein geſchaffner Geiſt
Zu glücklich, wem ſie nur die äußre Schale weist. —

der bleibt ſelbſt ſtets in einem von der Natur abgezognen, ihr äußerlichen Verhältniß zu ihr ſtehen, der hat keine Idee von der Natur. So war es mit den frühern Naturforſchern. Die Vorſtellung Gottes, wie ihn die Theologie

repräſentirt, war die Gränze, die Schranke ihres Geiſtes. Daher die Kategorie der geiſtloſen, äußerlichen Zweckmäßigkeit.

Der Geiſt hatte zwar eine Freude an der Natur; das theologiſche Intereſſe war nicht mehr das ausſchließliche, das Alles unterdrückende Intereſſe; der Menſch blickte nicht mehr nur zum Himmel hinauf: es entzückten ſein Auge die ſchönen Schätze der Erde.

Wie mancherley hab ich mit innigem Vergnügen
Nur bloß an Flügeln einſt erblickt:
. . . . . .
Es ſind wahrhaftig Wunder-Dinge
Den bunten Flügeln eingeprägt.
Man wird mit großem Rechte können
Sie fliegende, lebend'ge Blumen nennen. *)

Aber zugleich wandelte ihn doch immer wieder mitten drinn in ſeiner Schauluſt ein theologiſcher Schauer an, der ihn außer das Dießſeits in das Jenſeits verſetzte. Dieſer Zwieſpalt zwiſchen dem Einen, was noth-, und zwiſchen dem Vielen, was wohlthut, dieſer Dualismus zwiſchen Himmel und Erde war es, welcher die Theologie ſelbſt mit ſich entzweite und daher — die Zwei iſt die Mutter der Vielheit — in eine Menge von Special- oder Filialtheologieen zerſpaltete. Je mehr ſich intenſiv der theologiſche Geiſt verlor, deſto mehr breitete ſich extenſiv die Theologie aus, ſo daß ſchon der leichtgläubige Naturforſcher und Gelehrte, Athan. Kircher, † 1680 — ein Jeſuit — nicht weniger als 6561 Beweiſe für das Daſeyn eines Gottes aufzählen konnte. Aber wie vervielfältigte ſich erſt ſpäter die Theologie! Kein Reich der Natur war, das nicht ſeine beſondere Theologie lieferte: da gab es eine Aſtrotheologie, eine Lithotheologie, eine Petinotheologie, eine Inſektotheologie. Selbſt die beſondern Thiergattungen hatten wieder ihre eigene Theologie. Als im Jahre 1748 unzählige Schaaren von Heuſchrecken erſchienen, ſo fiel gleich noch in demſelben Jahre der Pastor primarius zu Diepholz, Rathlef, über ſie her und fabricirte eine eigene Akridotheologie (d. i. Heuſchreckentheologie), wo unter andern Beweiſen von „dem großen Verſtand Gottes" auch dieſer vorkommt: „den Kopf hat Gott an ihnen alſo eingerichtet, daß er länglich und das Maul unten, damit ſie

*) B. H. Brockes Irdiſches Vergnügen in Gott; in Leſſer's Inſektotheologie. Frankf. und Leipz. 1740. p. 348, 351.

im Freſſen ſich nicht tief bücken, ſondern bequem und geſchwinde ihre Nahrung nehmen mögen.“*) Ja es gab kein Weſen der Natur, das die Theologie nicht adoptirt und dem ſie nicht ihren heiligen Namen aus Dankbarkeit als ein Andenken vermacht hätte. J. A. Fabricius ſchrieb eine Hydro- und eine Pyrotheologie; ein Superintendent zu Pfedelbach eine geiſtliche Lehrſchule vom Schnee; andere de tonitru, de pluvia existentiae Dei teste. Auch die Monſtra, die am erſten auf einen innern Entwickelungsgang der Natur ſchließen laſſen konnten, auch die Teufel wurden zu Doktoren der Theologie creirt. So hielt der gelehrte J. C. Schwartz eine Antrittsrede de usu et praestantia daemonum ad demonstrandam naturam Dei. Altdorfi 1715. Ja es gab kein Organ des menſchlichen Leibes, das nicht der Theologie zu einem Mordinſtrument des Atheismus dienen mußte: nicht aus der Idee der Vollkommenheit, aus dem Begriffe der Gottheit, nein! aus den Augen, aus den Ohren, aus dem Herzen, aus dem Hirne, aus der Zunge, aus den Händen, aus den Füßen, aus dem Rückgrade, aus dem Magen,**) aus den Geſchlechtstheilen wurden jetzt die Argumente für das Daſeyn eines Gottes geſchöpft. (7) Die denkenden Naturforſcher unterließen wohl oder verwarfen ſelbſt das Beſtreben, die Zwecke Gottes im Einzelnen aufzuſuchen und anzugeben, unter dem Vorwande, daß dieß eine Vermeſſenheit ſey, im Grunde aber deßwegen, weil ſie, wie ſchon Bacon und Carteſius, die Unfruchtbarkeit der Teleologie einſahen oder doch fühlten; allein die Kategorie der äußerlichen Zweckmäßigkeit im Allgemeinen ſelbſt war doch eine unüberwundene Kategorie ihres Geiſtes. Selbſt der treffliche Reaumur, unſtreitig einer der freieſten Köpfe unter den Naturforſchern der erſten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts, er, der in ſeinen Unterſuchungen den rein objektiven Standpunkt einnimmt, und ſelbſt ſagte: il y a assurement des causes finales particulières qui nous sont connues, mais peut-être y en a-t-il moins que nous ne croyons***) — ein Satz, den er durch mehrere Beiſpiele belegte — iſt doch in dieſer Kategorie au und

*) E. L. Rathlefs Akridotheologie. etc. Hannover 1748. p. 126
**) S. J. A. Fabricius Verzeichniß der alten und neuen Scribenten ꝛc. in deſſen: W. Derhams Aſtrotheologie. Hamburg 1739.
***) Memoires pour servir à l'Histoire des Insectes. à Amsterdam 1737. T. I. P. I. Mem. I. p. 30.

für ſich befangen.*) Aber eben dieſe Kategorie iſt eine der Naturforſchung fremde, hinderliche Denkweiſe. So lange der Menſch in der Vorſtellung der äußerlichen Zweckmäßigkeit befangen war, hatte er keine unmittelbare Anſchauung von der Natur: die Vorſtellung des außerweltlichen Gottes war zwiſchen ihm und der Natur. Der Materialismus, der Mechanismus, der Occaſionalismus waren die nothwendigen Folgen davon: alles Leben, aller Geiſt, alle Vernunft war in dem Begriff Gottes, der doch nicht geiſtig, nicht vernünftig, nicht lebendig gedacht wurde, aufgegangen. Jeder tiefere Blick in die Natur — wie z. B. der Satz des Hippokrates: Invenit natura ipsa sibi vias non ex ratione (οὐκ ἐκ διανοίας) galt für Ketzerei, für Paganismus, für Atheismus. Wie in allen Sphären, ſo auch hier hatte der ὁ θεὸς das: τὸ θεῖον verdrängt. Giordano Bruno und Spinoza waren die Einzigen, welche eine Idee von dem innern Leben der Natur hatten und dieſe Idee rein erhielten. Die Subſtanz Spinoza's hat keine „Einſicht," weil ſie das Vernünftige ſelbſt iſt.

Die Teleologie ſcheint wohl das Gute an ſich zu haben, daß ſie auf das Vernünftige in der Natur aufmerkſam macht, aber es iſt nur ein Schein, von dem man ſich nicht muß blenden laſſen. Die Weisheit, der Verſtand Gottes war nur in einer ſubjektiven Bedeutung erfaßt, nur gedacht nach der Analogie des praktiſchen Menſchenverſtandes, der die Dinge zu Abſichten benützt, zu Zwecken bildet, die ihnen an ſich ganz gleichgültig ſind. Der Menſch blieb daher ſtets außer der Natur ſtehen: er wurde nicht von ſich ſelbſt abgezogen, nicht mit dem Gedanken Gottes zu dem Göttlichen, über den Standpunkt des gemeinen praktiſchen Lebens, der äußerlichen Werkthätigkeit emporgehoben. Aber wie innerlich, ſelbſt in den Geiſtern der Naturfreunde die Theologie das Studium der Natur beſchränkte und hemmte, ſo trat ſie auch äußerlich von Seiten der Theologen und um ſo mehr, je weniger ſie durch die Beſchäftigung mit dieſem Studium ihren frommen Eifer zügelten ſtörend und hemmend dem Fortgang der Naturwiſſenſchaft, wie überhaupt der Wiſſenſchaften entgegen. (8) Man denke nur z. B. an das Schickſal des kopernikaniſchen Syſtems.

Die Folge von den Bedrückungen und Anfeindungen,

*) S. z. B. T. II. P. I. Préface. p. 52. p. 13—14.

welche der wissenschaftliche Geist von Seiten der Theologie erlitt, spüren wir selbst heute noch in bibliologischer Hinsicht. Die für ihre Zeit interessantesten, geistvollsten philosophischen Schriften, wie die eines G. Bruno, eines Nic. Taurellus sind hauptsächlich nur deßwegen solche literärische Seltenheiten geworden, weil sie die Beschränktheit der Theologen in den Geruch atheistischer Schriften brachte. Was war aber das Verbrechen des Atheismus? das, was in der Politik zu gewissen, übrigens wohlbekannten Zeiten das Verbrechen des Hochverraths war.

Aber warum ist denn nun der Geist der Theologie ein der Philosophie, der Wissenschaft — denn die Philosophie repräsentirt, wie gesagt, die Idee der Wissenschaft — entgegengesetzter Geist? Was ist das oberste Princip der Differenz zwischen der Theologie und Wissenschaft? Dieses: das Fundament der Theologie ist das Mirakel, das Fundament der Philosophie die Natur der Sache, das Fundament der Philosophie die Vernunft, die Mutter der Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit, das Princip der Wissenschaft, das Fundament der Theologie der Wille, das Asylum ignorantiae, kurz das dem Princip der Wissenschaft entgegengesetzte Princip der Willkühr. Man merke aber wohl das Fundament der Theologie als einer particulären Wissenschaft, der Theologie in ihrem specifischen Unterschiede von der Philosophie und ihrer Unabhängigkeit von philosophischen Einflüssen, von den Einschränkungen, welche die Vernunft des orthodoxen Theologen, um gefährlichen Consequenzen vorzubeugen oder um sich einiger Massen Satisfaction zu geben, hinzusetzt, etwa in der Behauptung, der Wille Gottes sei nicht unterschieden von der Weisheit, von dem Wesen Gottes u. s. w., Behauptungen und Einschränkungen, die aber nicht das specifische Princip der Theologie aufheben, eben weil es nur Behauptungen und äußerliche Einschränkungen sind. Die Philosophie betrachtet daher die Gesetze der Moral als sittliche Verhältnisse, als Kategorien des Geistes, als auf sich selbst beruhende Ideen, kurz als Gesetze, die Theologie als Gebote Gottes. Das Gute ist dem Philosophen das Gute, weil es gut ist, dem Theologen, weil es Gott will, weil es sein Befehl ist. Was Gott oder bei den Neuern, denen Gott zu abstrakt, ein leerer Begriff ist, der Herr sagt, ist recht; ob an und für sich selbst gut oder nicht gut, ist gleichgültig, der Wille des Herrn ist die Quelle

des Guten und Rechten; der Wille des Herrn geschehe. *) Der Einwand, den der Theolog dem Philosophen macht, wenn dieser das Princip des Willens als das oberste Prinzip bekämpft, der Einwand: „was Gott oder der Herr will, ist gut, heilig, weil er nur das Heilige, Gute wollen kann, weil er selbst der Heilige ist, mein Gehorsam ist daher kein blinder" ist ein bloßes Sophisma, welches dem Gegner zugibt, daß er Recht hat, indem es ihn abfertigen will. Denn der Wille als Wille ist dann nicht mehr der Grund des Guten, sondern die Natur dieses bestimmten, des göttlichen, des mit der Idee des Guten identischen Willens ist der Grund, daß das, was er will, gut ist. Es ist gut, weil Gott, nicht als wollender schlechtweg, sondern als gut-, als heilig-wollender es will. Der Wille wird hier abhängig gemacht von der Idee des Guten, ein spezieller Fall (dieses oder jenes Gebot) aus der Idee des absolut Guten abgeleitet. Aber das will eben der Theologe nicht, das meint er nicht, wenn er den Willen zum Princip macht. Er meint, daß der Wille als Wille, der formelle Wille, der Wille schlechtweg, unangesehen die Natur des Gewollten, abgesehen von der Beschaffenheit des Gegenstandes, der Wille als (in seinem Sinne) freie Willkühr, also der herrische, der gesetz- und vernunftlose Wille die Quelle des Guten ist. Ich will, das ist der entscheidende Grund, mich kümmert nichts der Inhalt der Sache, mich binden keine Gesetze; ich bin ja der Herr über Alles, ich der Gesetzgeber, kein Ding ist bei mir unmöglich. Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas. So spricht der Herr im Sinne der Theologen. Der Theologie ist daher etwas nur heilig, weil es von Gott eingesetzt ist, der Philosophie, weil und wenn es an und für sich selbst heilig ist, aus dem einfachen Grund, weil, wenn nicht die Kategorie der innerlichen objektiven Beschaffenheit der letzte, einzig entscheidende, gültige und verbindende Grund wäre, man nothwendig auch zuletzt annehmen müßte, daß Gott nicht nothwendig, durch seine Natur, in Folge seines Begriffes, sondern nur in Folge eines Aktes der Willkühr gut und heilig wäre, daß Gott folglich sich selbst zum Gott eingesetzt hätte; denn wenn man einmal die Willkühr zum Princip macht, so ist jede Gränze, die man setzt, eine willkührliche, so ist die

*) Trefflich hat schon Daumer in seinen polemischen Schriften diese Materie entwickelt.

Unvernunft die einzig vernünftige und nothwendige Folge, so ist der absolute Unsinn selbst das erste Wesen und Princip der Dinge. (9)

Diese Begründung der moralischen Gesetze ist aber nur ein specieller Fall. Die specifische Tendenz der Theologie ist überhaupt, die Dinge aus Gott abzuleiten und zwar aus dem Willen Gottes. Ihr oberstes metaphysisches Princip so zu sagen — denn es ist kein Denkprincip, sondern vielmehr eine absolut gedankenleere Ausflucht, so tief sie scheint — ein Princip das keineswegs in der Particularität Augustins ihren Grund hat, ist die Schöpfung aus Nichts d. h. aus dem Willen. Lächerlich ist es daher, hinter diesem Nichts Geheimnisse zu suchen. Das Nichts ist nichts als der ontologische Ausdruck des grundlosen, des bloßen Willens. Quare fecit Deus coelum et terram? .... quia vult: voluntas enim Dei est causa coeli et terrae. (Augustin contra Manich.) Die Tendenz der Philosophie dagegen ist, die Dinge überhaupt aus natürlichen Gründen d. h. aus Gründen, welche eine Materie des Denkens sind, aus ihrem Wesen, oder in der Sprache und im Sinne der neuern Philosophen, aus ihrer Idee abzuleiten. (10) Auf die Frage z. B.: wie erklärst du die Erscheinung des Christenthums? antwortet die Theologie, ohne sich darüber zu besinnen, kurzweg: das Christenthum hat keinen natürlichen Ursprung; was braucht es da viel Kopfbrechens, mit dem doch nichts herauskommt? Gott hat es eingesetzt zur Rettung des Menschengeschlechts, als er es einzusetzen für gut und zweckmäßig fand. Der Wille Gottes ist der Grund des Christenthums. Aber die Philosophie versinkt über diese Frage in tiefes Nachdenken und erst nach langer Besinnung unterbricht sie ihr Stillschweigen mit den Worten: du stellst eine Frage an mich, deren Beantwortung aus mancherlei, wiewohl größtentheils nur äußerlichen Gründen nicht leicht ist; ich würde wenigstens einen langen, einen sehr langen Weg machen müssen, wenn ich dir eine mir selbst genügende Lösung geben wollte; die Vernunft ist ein saures Brot. Doch um dir den Unterschied meiner Methode zu zeigen, hier nur so viel. Ein Punkt genügte dem Mathematiker, um die Erde in Bewegung zu setzen: so glücklich ist der Philosoph nicht. Zwei Dinge sind ihm nöthig: Zeit und Natur. Die Zeit enthüllt alle Geheimnisse und die Natur ist allmächtig, aber ihre Allmacht ist die Weisheit, nicht der bloße Wille.

Ich gehe also erstlich aus von der Natur der Religion,

und da sage ich in meiner Sprache: die Religion ist eine Kategorie d. h. eine wesentliche Form des menschlichen Geistes, namentlich als Volks-Geistes. Die verschiedenen Religionen haben daher einen gemeinschaftlichen Grund, und, so verschieden sie der Materie nach seyn mögen, gemeinschaftliche Gesetze. So verschieden die orientalische und occidentalische Philosophie sind, nicht nur die logischen, auch die metaphysischen Gesetze, die Vernunftformen, die allgemeinen Ideen sind doch überall dieselben — daher die frappante Aehnlichkeit, daher die Erscheinung, daß selbst Termini, die rein willkührlich ersonnene scheinen, wie die scholastische Haecceitas sich im Sanskrit vorfinden. So ist es auch mit den verschiedenen Religionen. Entweder dürfen wir gar von keiner Religion der Heiden reden, oder wir müssen eine Identität zwischen der heidnischen und christlichen Religion anerkennen. Diese Identität ist aber nichts anders als die Natur der Religion überhaupt. Selbst der Fetischismus trägt noch, wenn auch in der gräßlichsten Entstellung, als Carikatur die Spuren von dem Wesen der Religion an sich, Spuren, die für den Denker, um in das geheime Wesen der Religion einzudringen, eben so wichtig sind, als die Zustände der Leidenschaftlichkeit und Verrücktheit zur Erkenntniß des psychologischen Menschenwesens. Die bei verschiedenen Nationen namentlich des Orients sich vorfindenden, den christlichen Vorstellungen frappant ähnliche Vorstellungen sind daher keine Ueberbleibsel einer ursprünglichen, historisch dagewesenen Religion oder Vorbedeutungen der christlichen Religion, sondern aus der Natur der Religion, aus ihren innern Gesetzen, aus ihrem Wesen entsprungne, nothwendige, der Religion nothwendige Vorstellungen. Die Gesetze der Religion sind eben die nothwendigen Vorstellungen, den Unterschied, den allerdings wesentlichen Unterschied bildet nur der Inhalt, der bestimmte Gehalt dieser Vorstellungen, der selbst ein irreligiöser, d. i. dem wahren Wesen der Religion widersprechender sein kann. Die christliche Religion hat also einen nothwendigen Ursprung, einen in der Natur der Religion begründeten Ursprung. Sie mußte so seyn, wie sie ist, wollte sie anders dem Wesen der Religion entsprechen.

Ihr zweiter Ursprung ist der zeitliche, der geschichtliche. Die christliche Religion konnte nur zu der Zeit in die Welt kommen, in welcher sie erschien, zur Zeit des Weltuntergangs,

zur Zeit des größten Verderbniſſes, des Untergangs aller nationalen Unterſchiede, aller *national-ſittlichen Bande*, kurz aller der Principien, welche die alte Welt trugen und bewegten, ſo lange ſie klaſſiſche Völker, klaſſiſche Zeiten hatte. Nur in einer ſolchen Zeit konnte ſich die Religion rein, abgeſondert von allen fremdartigen Beſtandtheilen, in einer ihrem Weſen entſprechenden Geſtalt darſtellen. Wie oft in einer ganz ſchlechten, moraliſch und bürgerlich zerrütteten Familie ſich in einem Kinde ein reines Gemüth und der tiefſte, heiligſte Familienſinn erhält, auf eine wunderbare, d. h. den gewöhnlichen Erwartungen und Erfahrungen widerſprechende, aber deßwegen nicht minder natürliche und geſetzmäßige Weiſe, dadurch nämlich, daß der Jammer der Zwietracht dem Kinde den Schauder vor der Zwietracht einflößt und daſſelbe in ſich ſelbſt zurückſtößt, um hier in der innern Welt zu finden, was es in der äußern entbehrt: ſo war es in jener Zeit mit dem Chriſtenthum. Es iſt richtig, das Gute wird nur durch ſich ſelbſt erkannt, aber man erkennt auch das Gute noch durch ſich ſelbſt, wenn man es durch das Schlechte erkennt; die Empfindung von dem Unglück des Schlechten iſt die Empfindung von dem Glück der Tugend: der Mangel eines Gutes bringt oft dieſelben Wirkungen hervor, als der Beſitz deſſelben. Die frühern heidniſchen Philoſophen, lebend entweder noch in den klaſſiſchen Zeiten der alten Welt ſelbſt, oder doch in der friſchen, lebendigen Erinnerung daran, oder ſelbſt in politiſchen Beziehungen, dachten darum, wenigſtens nicht mit durchgreifender Conſequenz, die Idee der Sittlichkeit nicht unabhängig, nicht an und für ſich, ſondern immer wieder zugleich in Bezug auf nationelle, *politiſche* Zwecke. Daher z. B. jene für uns abſtoßenden und unſittlichen, aber nur aus ihrer Zeit und ihrem allgemeinen, auf politiſch-ſittliche Zwecke gerichteten Geiſte zu erklärenden Gedanken der alten Philoſophen in Betreff z. B. der Weibergemeinſchaft, der Abtreibung der Frucht, der Ausſetzung ſchwacher Kinder. Aber das Chriſtenthum verdankt ſeine Reinheit, ſeine Strenge, ſeine Conſequenz gerade dem politiſch-ſittlichen Verderben ſeiner Zeit; der Geiſt wandte ſich jetzt von aller Politik ab; er verwarf mit dieſer ſchlechten Welt alle Welt. Es war nichts mehr in der Außenwelt, was ihn an ſich ziehen, nichts, was ſein Auge beſtechen, ſein Herz verführen konnte. Der Menſch war lebensſatt, im Genießen überdrüßig des Genußes. Die Genußſucht, die

Wollust der römischen Welt war nichts als ein desperater, ein sich selbst zerstörender, sich selbst verhaßter Genuß, nichts als ein glänzendes Elend. Nur in einer solchen nichtigen Zeit und Welt konnte die Idee der Sittlichkeit, welche das einzige Positive des Christenthums ist, (denn das Positive sowohl in dem christlichen Menschen, als in Christus und in Gott, ist zuletzt — wenn man den Endzweck ins Auge faßt, den eigentlichen Sinn der vermittelnden Bilder von den orientalischen Zierathen der Phantasie entkleidet — die in ihrer absoluten Realität dargestellte und verwirklichte Idee der Sittlichkeit) in ihrer Reinheit erfaßt werden. (11) Mag auch gleich das Christenthum sich anfänglich selbst an nationelle Zwecke angeknüpft haben, so hat das doch keine andere Bedeutung, als daß überhaupt Etwas nicht sogleich im Anfange seiner Erscheinung sein wahres Wesen offenbart.

Sollte Euch indeß der eben angedeutete Ursprung eurer Religion aus der Natur der Religion und der Zeit zu despectirlich, zu gemein erscheinen, so erinnere ich Euch nur an euren Wunderglauben, den ihr mit allen andern Völkern gemein habt. Wenn ihr gleich viel von der Göttlichkeit und innern Wahrheit der Lehre redet, und, wenn ihr so redet, sehr liberal mit den Wundern thut und keinen besondern Werth auf sie zu legen scheint, so sieht man doch dann, wenn einer negativ gegen sie auftritt, an eurer Wuth über ihn, daß euch allerdings die Wunder etwas sehr Positives sind, daß ihr also anders redet als ihr denkt. Wer euch nämlich die Mirakel nimmt, der gilt euch für einen Unchristen. Der Mirakelglaube ist also euch verwachsen, identisch mit dem Christenthum. Nun findet sich aber der Mirakelglaube in allen Volksreligionen. Nach allen Gesetzen der Wahrheit und Vernunft ist daher der Schluß gerechtfertigt: das Mirakel ist ein natürliches Bedürfniß, eine Kategorie der Volksreligion. Die Wunder des Christenthums sind aus demselben Bedürfniß entsprungen, aus derselben Nothwendigkeit, aus welcher die Wunder des Heidenthums. Der Wunderglaube ist ein psycho-logisches Gesetz; die Wunder sind nichts weniger als übernatürliche, sie sind sogar gesetz- und naturgemäße Erscheinungen des religiösen Geistes. Wodurch ihr euch von den Heiden unterscheidet, ist nur der Zweck, die Qualität, die Species eurer Wunder. Wollt ihr euch daher der natürlichen Abkunft eurer Religion schämen, so schämt euch vor allem eures Wunderglaubens,

der einen sehr natürlichen Ursprung hat. Wollt ihr mir entgegnen, daß eure Wunder gar nicht in Vergleich zu setzen seyen mit den Wundern der Heiden, weil eure wahre, ihre Wunder falsche wären, euer Wunderglaube daher ein begründeter, der ihrige ein irriger war, so erwiedere ich, daß die Frage, ob ein Wunder ein wahres oder falsches ist, richtiger ob geschehen oder erdichtet — denn Wahrheit ist kein Wunder, auch wenn es geschieht, Wahrheit ist das Gesetz, die Vernunft, die Regel, nicht die Exception, die Aufhebung des Gesetzes, der abnorme Fall — daß diese Frage, sage ich, eine ganz untergeordnete und hier gar nicht zur Sache gehörige ist; denn wenn auch die Wunder der Heiden nur erdichtete, falsche Wunder waren, so war ihnen doch das Wunder, eben so wie euch, ein Bedürfniß, eine nothwendige Vorstellung ihrer Religion. Wenn aber der Glaube an die falschen Wunder aus demselben Bedürfnisse kommt, aus welchem der eurige, so kommt auch umgekehrt euer Wunderglaube aus derselben Quelle, aus welcher der Wunderglaube der Heiden. Eure wahren Wunder beruhen auf demselben innern Grunde, auf welchem ihre falschen, ihr mögt nun auch noch so sehr eure Wunder distinguiren und darauf pochen, daß sie bei euch nur zur Bestätigung von Wahrheiten dienen sollen und daher einen ganz andern Sinn als bei den Heiden haben. Das Wunder ist eine nothwendige Vorstellung der Religion, angeschaut als Faktum, als eine Begebenheit; ob wirklich oder unwirklich, ist eins; der Glaube an das Wunder ist das Wesen des Wunders. Der Glaube bindet sich nicht an die Gesetze der Vernunft und Natur, folglich nicht an die Gesetze der historischen Wahrheit und Wirklichkeit. Es ist daher ein merkwürdiger Widerspruch in dem Wunderglauben, daß er die Sinne als das letzte entscheidendste Zeugniß der Gewißheit für sich haben will, während er doch den Sinnen alle Wahrheit und Gewißheit abspricht, indem er die Gesetzmäßigkeit der Sinnenerscheinung aufhebt, daß er mit natürlichen Augen Ueber- d. h. Widernatürliches sehen will, sehen zu können glaubt. Das Wunder ist kein Objekt des Sinnes, wie es kein Objekt der Vernunft, des denkenden Geistes ist.

Wenn z. B. Wasser in Wein verwandelt würde, so müßte, um dieses Wunder als ein sinnliches Faktum zu konstatiren, das Wunder vor meinen Augen vorgehen, d. h. ich müßte sehen, wie das Wasser in Wein verwandelt wird; die

Gewißheit des Wunders würde mir nur zu Theil durch die augenscheinliche Einsicht in das Geschehene, in den wunderbaren Verwandlungsproceß; aber dann wäre es ein Wunder, das zugleich kein Wunder wäre, denn ich wüßte, wie es geschehen. Um sich ja keiner Täuschung, auch nicht dem geringsten Verdacht einer Täuschung Preis zu geben, um zur vollkommensten, untrüglichsten Gewißheit zu kommen, stelle man sich vor, daß das Wunder der Verwandlung nicht in einem Kruge, sondern hier in diesem durchsichtigen, sonnenklaren Glase vor sich gehe. Aber was nehmen denn meine Augen wahr? Ich sehe weiter nichts als das bloße Daseyn des Weines an der Stelle des Wassers, d. h. einen natürlichen Gegenstand an der Stelle eines andern natürlichen Gegenstandes, ohne zu begreifen, d. h. ohne gesehen zu haben, wie er daher kam; ich glaube daher das Wunder nur, aber ich sehe das Wunder nicht; ich sehe nur Wein auf eine von mir nicht gesehene Weise gekommen an die Stelle des Wassers, aber von dem Wunder selbst habe ich keine objektive, sinnliche Gewißheit. Diese sagt mir nur, daß der Wein Wein war, daß das Wasser da Wasser ist und daß da, wo Wasser war, den Augenblick nachher Wein war, aber nicht, daß das Wasser in Wein verwandelt wurde; dieses Faktum, dieses un- und übernatürliche Werk ist kein Faktum, ist nur Glaube. So wenig das räumliche Vacuum ein Objekt des Sinnes, der Erfahrung ist, so wenig ist es das qualitative Vacuum, die unendliche Kluft, die zwischen dem Wasser und Weine liegt: nur der Glaube überspringt sie. Das wirkliche Wunder hat daher kein objektives Unterscheidungsmerkmal vor dem erdichteten, eingebildeten oder nur vorgespiegelten Wunder voraus. Es ist eine Selbsttäuschung, Wunder für historische Fakta, für wirkliche Begebenheiten zu halten. Faktum ist, was in dem Augenblick, wo es geschieht, die Möglichkeit des Andersseins, und daher in dem Zuschauer die Möglichkeit des Zweifels ausschließt, was unmittelbar, nothwendig die Affirmation, daß es ist, und daß es so ist, mit sich bringt. Aber das Wunder ist ein Geschehenes ohne Geschehen, ein reines Perfectum ohne Imperfectum, ein sinnliches Faktum ohne sinnlichen Hergang, ohne natürlichen Grund. Das Wunder zieht daher auch in dem Augenblick, wo es geschehen ist, die Affirmation, daß es ein Wunder ist, nicht nothwendig nach sich: das, was das Wunder zum

Wunder macht, das Wesentliche dieses Faktums ist kein Objekt der Wahrnehmung: ich bilde mir nur ein, ich glaube, aber ich weiß nicht, daß es auf wunderbare Weise geschehen ist. Das Wunder schließt nicht den Zweifel aus, ob es ein Wunder, ob es nicht doch vielleicht auf natürliche Weise geschehen ist. Es überläßt den Menschen sich selbst, seinem eignen Willen und Gutbefinden: das Wunder widerspricht dem Begriffe eines wirklichen, eines sinnlichen, unläugbaren Faktums; es ist ein Faktum, das kein Faktum ist. Das Faktum ist redlich, offen, zuverläßig, unbedingt, schlechthin affirmativ, aber das Wunder ist amphibolisch, täuschend, versteckt, unredlich: das Faktum gibt sich für nichts anderes aus, als was es ist; sagt es mir auch nicht seinen natürlichen Grund und Hergang, so läugnet es doch nicht, daß es einen natürlichen (wenn auch mir unbekannten) Grund hat und stellt sich daher anspruchslos als ein natürliches Faktum hin, aber das Wunder gibt ein sinnliches Faktum für ein nichtsinnliches aus; das Faktum ist einfach, natürlich, darum unwiderstehlich, aber das Wunder will imponiren, gibt sich eine besondere Bedeutung, die nicht den Stempel der Facticität, der Objektivität an sich trägt, spricht anders als es denkt, gebraucht die gemeinsten, sinnlichen Zeichen und Worte, aber in einem dem Gebrauch und selbst den Gesetzen der Sprache zuwiderlaufenden, rein subjektiven, willkührlichen Sinne. Das Wunder verdient keinen Glauben: es widerspricht dem Wesen der Wahrheit. Die Wahrheit verläßt sich nur auf sich selbst: sie verschmäht es durch berauschende, die Phantasie erregende, den Verstand aber niederschlagende Mittel dem Menschen das Jawort abzudringen. Paskal sagt: il faut juger de la doctrine par les miracles: il faut juger des miracles par la doctrine. La doctrine discerne les miracles et les miracles discernent la doctrine. Tout cela est vray: mais cela ne se contredit pas. *) Aber weder kann das Wunder die Lehre, noch die Lehre das Wunder bestätigen. Die Lehre ist wahr, aber das Wunder beruht an und für sich auf einer durchaus falschen Voraussetzung, auf einer ganz oberflächlichen Anschauung von der Natur, auf einem Urtheil, das der Mensch nicht aus der Tiefe der Natur holt, nicht von dem Stand-

*) Pensées de Mr. Pascal. Pensees sur les miracles. 1.

punkt der Erkenntniß aus über sie fällt, sondern von dem des alltäglichen, gemeinen praktischen Lebens, wo die Natur nur in ihrem äußerlichen Scheine Gegenstand ist. Wie dem äußerlichen Weltmenschen das Leben eines geistigen Menschen ein trauriges, elendes Leben ist, weil es keinen Wechsel, keine auffallenden Veränderungen darbietet und er keine Ahndung davon hat, daß diese äußerliche Einförmigkeit und Langweiligkeit nur von innerlich reichem und selbstgenügsamen Leben zeugt: so erscheint dem Menschen von dem Standpunkt des gewöhnlichen Lebens aus, wo ihm nur die Wiederkehr von Einem und Demselben stets vor die Augen tritt, wo ihm nur die äußerlichen Folgen der innerlichen Gesetzmäßigkeit, nicht diese selbst Gegenstand ist, die Natur als ein gemeines, triviales Ding und er glaubt daher nur in gewaltsamen Unterbrechungen, in theatralischen Spektakeln, in mirakulösen Intermezzos die Spuren des göttlichen Geistes zu vernehmen. Aber in der That ist das Wunderbare, ist der über der Natur waltende göttliche Geist allein das Gesetz in der Natur — das Gesetz nichts weniger als der todte Buchstabe oder ein bloßes Produkt, sondern der lebendige, tiefsinnige Geist, die innere, schaffende, allbestimmende Seele der Natur selbst. (12) Allerdings glaubt daher auch die Philosophie Wunder, aber sie glaubt nicht die Wunder der Theologie — die Philosophie wenigstens, die dieses Namens würdig, die nicht eine niedrige Buhldirne der Theologie ist, nicht bei jedem Gedanken, den sie denkt und spricht, mit weinerlicher Stimme die Theologie um Verzeihung bittet, um nicht den gemüthlichen, wohlbehaglichen Frieden des Einverständnisses mit ihr zu verscherzen, die Philosophie, die ihren Nacken nicht mit sklavischer Gesinnung unter das Joch hundert oder tausendjähriger Vorurtheile beugt. Sie glaubt nicht die Wunder der Willkühr und Gesetzlosigkeit, die Wunder der Einbildung, sondern die Wunder der Vernunft, der innern Natur der Dinge, die geheimen stillen Wunder der Erkenntniß, die nur der gesammelte Geist des Weisen in den Stunden der tiefsten wissenschaftlichen Entzückung in dem einsamen Tempel der Musen vernimmt, nicht die Wunder, die mitten auf dem Marktplatz der gemein-sinnlichen Anschauung durch Paukenschläge und Trompetenstöße dem pompsüchtigen Pöbelsinn der gaffenden Menge sich ankündigen — sie glaubt unvergängliche, ewig sich er-

neuernde, lebendige, universelle Wunder, nicht partikuläre, zeitliche, todte und eben deßwegen geist- und bedeutungslose Wunder. Die Philosophie hängt ihr Herz nicht an zeitliche Dinge — geschweige an den ägyptischen Mumiendienst der Vergangenheit.

Die Religion und die Moral
oder
Bayle's Gedanken über den Atheismus.

Nun zurück zu Bayle. Bayle ist von Natur, so zu sagen, von freien Stücken, sua sponte kein theologischer, sondern ein nicht- ja anti-theologischer, d. i. denkender Kopf. Daß der Gegensatz zwischen Theologisch- und Antitheologisch als synonym mit dem Gegensatze zwischen Theologisch und Denkend genommen wird, kann nach dem Bisherigen nicht befremden, denn wer etwas aus dem Willen Gottes ableitet, der begibt sich eben damit aus dem Gebiete des Denkens heraus; er gibt keine innern Gründe an, die allein ein Gegenstand des Nachdenkens sind. Bayle's wesentliches Interesse ist es überall, sich keinen blauen Dunst durch unbestimmte Vorstellungen und Allgemeinheiten, gegen die er bei jeder Gelegenheit eifert, vormachen, sondern klar und deutlich zu sehen, die Dinge in ihrer Bestimmtheit, ihrer specifischen Differenz zu erfassen, und aus ihren natürlichen, d. i. wahren und vernünftigen Gründen abzuleiten. Schon in seiner ersten größeren Schrift (13), seinen Pensées diverses ecrites à un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la Comete qui parut au mois de Décembre MDCLXXX,*) — ein Komet, der die ganze Welt fast in Furcht und Schrecken gesetzt hatte — spricht sich dieser Geist, dieses Interesse auf's bestimmteste aus. Seine Tendenz ist nämlich keine andere hier, als die Kometen als das, was sie sind, als natürliche Körper darzustellen, sie, entkleidet von der furchtbaren Bedeutung, die ihnen das religiöse Vorurtheil gegeben, in ihrer wahren Gestalt zu zeigen. Da er aber bei seinen befangenen Zeitgenossen nicht hoffen konnte, durch philosophische und physikalische Gründe allein seinen Zweck zu erreichen, so sucht er besonders auch durch theologische Gründe ihre Vorurtheile zu zerstören. Er beweist, daß die Kometen, wenn sie Gott, wie es die allgemeine Meinung

*) Im III. B. seiner Oeuvres diverses.

war, zur Vorbedeutung von Uebeln und damit als Mittel zu religiösen Zwecken hervorbrächte oder auch nur gebrauchte, nur die Götzendiener in ihrem Aberglauben bestärken würden, also Folgen hätten, die zu bezwecken, Gottes Wesen widerspricht. Dieser Satz führte ihn auf die in seiner Zeit großen Anstoß erregende Behauptung*), daß der Atheismus kein größeres Uebel sey, als der Polytheismus, überhaupt die Idolatrie oder der Aberglaube, und diese Behauptung wieder auf die berüchtigten Sätze, daß der Atheismus nicht nothwendig mit Immoralität verbunden sey, daß selbst an sich ein Staat recht gut aus Atheisten bestehen könnte, weil der Atheist auch durch natürliche Gründe zu guten Handlungen bewogen werden kann und die Menschen überhaupt nicht im Einklang, sondern vielmehr im Widerspruch mit ihren theoretischen, namentlich religiösen Principien leben, die Atheisten also leben können und theils wirklich leben, als glaubten sie einen Gott, die Gottesgläubigen, die Christen aber leben können und wirklich leben, als glaubten sie an keinen Gott. Bittere Wahrheit! Die Christen leben nicht ihrer religiösen Ueberzeugung gemäß, ihr Leben widerspricht ihrem Glauben.

„Der Geist unsrer heiligen Religion, sagt Bayle, die uns, wie alle wissen, die auch nur die ersten Elemente des Evangeliums kennen, nichts so sehr anbefiehlt, als Unrecht zu ertragen und demüthig zu seyn, flößt uns sicherlich keine kriegerischen Gesinnungen ein; der evangelische Muth ist ein ganz anderer Muth, als der kriegerische; und doch gibt es auf der Erde keine kriegerischen Nationen, als die Christen. Die Türken selbst stehen hierin den Christen nach — von uns lernen selbst die Ungläubigen den Gebrauch besserer Waffen. Ich weiß wohl, daß sie das nicht von uns als Christen lernen, sondern deßwegen, weil wir mehr Verstand und Geschicklichkeit besitzen.... aber nichts desto weniger finde ich hierin einen sehr überzeugenden Beweis, daß man in der Welt nicht die Lehren der Religion befolgt, da am Tage liegt, daß die Christen allen ihren Geist und alle ihre Leidenschaften auf die Vervollkommnung der Kriegskunst verwenden, ohne auch nur im Geringsten durch die Erkenntniß

*) S. hierüber auch Walchs Philosoph. Lexikon. Leipz. 1733. Art. Atheisterey. p. 141.

des Evangeliums von dieſer grauſamen Tendenz abgebracht zu werden.“*)

„Selbſt die Chriſten, welche aus ihrem Cultus alles Götzendieneriſche entfernten, haben ſich ein Götzenbild errichtet: ſein Name iſt die Ehre (le point d'honneur), und dieſem Idol opfern ſie ihre Ruhe, ihr Vermögen, ihr Leben, ſelbſt das Heil ihrer Seele auf. Auch ein noch ſo eifriger Proteſtant, wenn er eine Ohrfeige bekommt, ſchlägt ſich zur Wiederherſtellung ſeiner Ehre. Er iſt vollkommen überzeugt, daß die Religion ihm gebietet, die gröbſte Beſchimpfung zu vergeben, er bittet alle Tage in dem von Jeſus Chriſtus ſelbſt vorgeſchriebenen Gebete Gott um Vergebung ſeiner Sünden, wie er ſelbſt die erhaltenen Beleidigungen vergibt, d. h. er verdammt ſich ſelbſt, wenn er nicht vergibt. Er weiß überdem, daß die Staatsgeſetze über den Mord, den ihm die Religion verbietet, die Todesſtrafe verhängt haben und daß er ſich nicht ſchlagen kann, ohne die Möglichkeit eines Mordes zu riskiren. Er ſetzt eben ſo ſich ſelbſt der Gefahr aus, getödtet zu werden und ſeine Seele mitten in der Wuth der Rachſucht auszuhauchen, d. h. geraden Wegs in die Hölle zu fahren, denn er hat nicht die Gewißheit, ob ihm noch Zeit genug zu einer frommen Handlung übrig bleiben wird. Aber alles iſt umſonſt: die Vorſtellung der Ehre hat mehr Gewalt über ihn, als das Intereſſe ſeines Lebens oder Heiles und ſeine Anhänglichkeit an die Religion .... Aber eben ſo iſt es mit allen Dingen, die das Chriſtenthum verboten, aber nichts deſtoweniger die Chriſten der Welt noch für ehrenvoll anſehen.“**) „Selbſt die gewöhnlichſten Beſchäftigungen des Lebens, die nach menſchlichen Begriffen unſchuldigſten Bereicherungsmittel, (wie der Handel, das Ausleihen Geldes auf Zinſen) ſind nicht nur dem Geiſte des Evangeliums, ſondern auch den ausdrücklichen Verboten Chriſti und der Apoſtel zuwider. Ein Theolog, der ſeine Lebenszeit auf einen Commentar der heiligen Schrift verwendet, hätte ſeine Zeit viel nützlicher anwenden können, wenn er ſie auf die Handlungen der Andacht und chriſtlichen Liebe verwendet hätte. Alle Schriftſteller müßen eingeſtehen, daß ſie verdammt wären, wenn ſie nach den Vorſchriften des Evangeliums beurtheilt und gerichtet würden.“***)

*) Pensées diverses §. 141. p. 90 u. 91.
**) Réponse aux Questions d'un Provincial p. 966. T. III.
***) Eclaircissement sur les Obscenités im IV. T. des Dict. hist.

La Religion n'est pas un frein capable de retenir nos passions. „Es war eine Zeit, wo man den Priestern und Mönchen in Deutschland gegen eine gewisse jährliche Abgabe an ihren Prälaten erlaubte, sich Beischläferinnen zu halten. Gewöhnlich hält man die Habsucht allein für den Grund dieser schändlichen Nachsicht. Aber es ist wahrscheinlich, daß man dadurch die Keuschheit der ehrbaren Frauen wenigeren Gefahren aussetzen und ihre Männer beruhigen wollte, deren Rache zu verhüten im Interesse der Geistlichkeit lag. Seht, so wenig war die christliche Religion im Stande, die Unzucht zu bezähmen, daß man sich genöthigt sah, ihr einen Theil der Weiber aufzuopfern, um den andern zu retten und durch ein geringeres ein größeres Verbrechen zu verhüten, das aber dessen ungeachtet ein sehr gemeines geworden." (Pensées div. §. 165.) „Das Sittenverderbniß unserer Zeit hat keineswegs daher in dem Unglauben der letzten Jahrhunderte seinen Grund." §. 156. „Wenn man unter dem Glauben den wahren Glauben versteht, den Glauben, der stets von der Liebe Gottes begleitet und ein besonderes Geschenk des heiligen Geistes ist, so hat man wohl Recht; aber wenn man darunter versteht den Mangel an Ueberzeugung, d. h. daß wir deßwegen einen schlechten Lebenswandel führen, weil wir die Dogmen der christlichen Lehre für problematisch und ungewiß halten, so hat man Unrecht; denn mit Ausnahme einiger vornehmen Personen und falschen Gelehrten oder wohl gar selbst Einiger von Euch Herren Theologen, glauben alle Leute von uns das Mysterium der Incarnation, den Tod und das Leiden Jesu Christi, seine Himmelfahrt, seine Gegenwart auf unsern Altären,*) das jüngste Gericht, die Auferstehung der Leiber, den Himmel und die Hölle. Man hat vielleicht von diesen Dingen keine evidente Ueberzeugung, aber man hat wenigstens eine solche Ueberzeugung, welche den Zweifel ausschließt. Unsre Bauern, unsre Handwerker, unsre Soldaten, unsre Bürger, alle unsre Frauen, die meisten Edelleute und Gelehrte glauben aufrichtig und fest alle Artikel des Symbolum. Solcher, die an der Göttlichkeit der christlichen Religion zweifeln und alles, was man vom künftigen Leben sagt, für Fabeln erklären, sind sehr wenige." §. 150. „Allein, es verträgt sich recht wohl

et critiq. p. 649. und Rep. aux Quest d'un Prov. das interessante Kapitel XXVIII. Part. III. p. 979. u. f. w

*) B. schrieb die Pensees div. in der Rolle eines Katholiken.

die Ueberzeugung von unsern Religionsgeheimnissen mit allen möglichen Sittenlosigkeiten." „Die bloße Ueberzeugung von unsern Mysterien ist es nicht, was das Herz des Menschen reinigt." §. 147. „Die Erfahrung lehrt, daß auch die, welche einen Himmel und eine Hölle glauben, zu Verbrechen aller Art fähig sind und es ist daher evident, daß die Neigung zum Bösen nicht daher kommt, daß man nicht weiß, daß ein Gott ist, und daß sie nicht durch die Erkenntniß eines strafenden und belohnenden Gottes gebessert wird, offenbar, daß die Neigung zum Bösen in einer Seele, die keine Erkenntniß von Gott hat, nicht stärker ist, als in einer Seele, die Gott kennt." §. 145. „Wir können es sogar als ein Princip aufstellen, daß 1) die Menschen im höchsten Grade sittenlos und doch zugleich vollkommen von der Wahrheit einer Religion, selbst der christlichen Religion überzeugt seyn können; 2) daß die Erkenntnisse der Seele nicht die Ursache unsrer Handlungen sind — ein Satz, den Bayle bestimmter noch so ausdrückt: ce ne sont pas les opinions générales de l'esprit qui nous determinent à agir, mais les passions présentes du coeur. §. 133. — 3) daß allgemein gesprochen (denn ich nehme immer diejenigen aus, die der Geist Gottes leitet) der Glaube einer Religion nicht den Wandel eines Menschen regelt und bestimmt, außer daß er höchstens dazu geeignet ist, in seinem Herzen Zorn gegen Andersdenkende, Furcht, wenn er sich von Gefahr bedroht glaubt, und andere ähnliche Leidenschaften hervorzubringen " §. 143.

Aber wenn der Glaube nicht fähig ist, unsre Leidenschaften zu zügeln, so kommt auch das Gute, welches wir thun, nicht aus dem Glauben. „Ach! wie täuschen sich die Leute, wenn sie glauben, aus Liebe zu Gott käme das Löbliche, das sie thun.... Seht, das ist der Zustand der meisten ehrbaren Leute. Sie haben eine Lieblingsleidenschaft, die sie zärtlich pflegen und der sie nichts abbrechen. Im Uebrigen ist ihr Wandel moralisch. Sie thun sich darauf was zu gute und bilden sich ein, daß sie hierin Gott ein großes Opfer darbringen. O armselige Unwissenheit! wenn ihr fähig wäret, Gott ein großes Opfer zu bringen, so würdet ihr wohl einsehen, daß ihr vor allem eure Lieblingsleidenschaft aufopfern solltet, und daß man nicht die Leidenschaft opfert, für welche uns unser Temperament unempfindlich macht." §. 176. „Wenn einige Sünden gemeiner und häufiger sind, als andere, so hat das seinen Grund nur darin, daß es Sünden gibt, wel-

che weniger Kosten erfordern und allgemein eine fühlbarere Freude verursachen, als die übrigen. Denn mit einem Worte die Freude (la joie) ist die Seele alles menschlichen Thuns und Treibens, und gewiß, was man auch dagegen sagen mag, daß der Mensch mehr Liebe zum Vergnügen hat, als Abscheu vor dem Schmerz, und empfindlicher ist für das Gute, als Ueble. Er trägt kein Bedenken, in Verdruß und Schmerz zu gehen, wenn nur der Weg durch die Freude geht, noch, durch den Schmerz und Verdruß hindurchzugehen, wenn nur das Ziel die Freude ist." §. 167. „Warum ist z. B. die Rache so gemein unter den Christen? Etwa deßwegen, weil wir nicht wissen, daß das Evangelium sie uns als eine verbrecherische Handlung verbietet? Nichts weniger als dieses.... es kommt daher, daß sie für alle Menschen Reize hat. Die Italiener finden an ihr solche Reize, daß sie mit einer schauderhaften Entweihung sagen, daß Gott sie sich vorbehalten hat, um der Einzige zu seyn, der im Genusse eines so köstlichen Gerichtes ist." §. 171. „Das wahre Princip der Handlungen der Menschen (ich nehme natürlich Die aus, in welchen sich die Gnade des heiligen Geistes in ihrer ganzen Wirksamkeit entfaltet) ist nichts anderes, als das Temperament, die natürliche Neigung zum Vergnügen, der Sinn für gewisse Gegenstände, das Verlangen zu gefallen, gewiße im Umgang mit unsern Freunden angenommene Gewohnheiten oder sonst eine Gemüthsstimmung, die in unsrer Natur ihren Grund hat." §. 136. „Bildet euch also nicht ein, daß Leute ohne Religion schlechter handeln würden, als ihr Christen mit eurer Religion; denn die Neigung zum Mitleid, zur Nüchternheit, zur Milde u. s. w. kommt, wie gesagt, nicht daher, daß man weiß: es ist ein Gott, sondern von einer gewissen Verfassung des Temperaments, welche durch die Erziehung, durch das persönliche Interesse, durch das Verlangen nach Lob, durch den Vernunftinstinkt und andere ähnliche Motive, die eben so gut im Atheisten, als in den übrigen Menschen sich vorfinden, befestigt wurde." §. 146. Weltliche Principien allein regieren die gemeine Welt — Furcht vor der weltlichen Gerechtigkeit, vor allem Furcht vor der Schande. Les loix humaines font la vertu d'une infinité des personnes. §. 162. „Die Zucht der Weiber ist ein Beispiel hievon. Wie viele sind die Originale zu der Amaryllis des Pastor fido und sagen im Grunde ihrer Seele oder in einem verliebten tête-à-tête

Que votre bonheur est extrême,
Cruels lions, sauvages ours,
Vous qui n'avez dans vos amours
D'autre regle que l'amour même!
Que j'envie un semblable sort,
Et que nous sommes malheureuses
Nous de qui les loix rigoureuses
Punissent l'amour par la mort!
Ha! que l'on aime peu, quand on craint de mourir!
Myrtille, plût au Ciel q'une mort inhumaine
Fût du péché la seule peine!
Je ferois gloire d'y courir.
Seule regle des belles ames,
Et le premier Dieu de mon coeur,
Honneur! voi que je fais à ta sainte rigueur
Un sacrifice de mes flammes. §. 164.

„Eine Gesellschaft von Atheisten würde die bürgerlichen und moralischen Tugenden eben so gut als die übrigen Gesellschaften realisiren, wenn sie nur die Verbrechen strenge bestrafte und die Vorstellungen der Ehre und Schande an gewisse Dinge knüpfte; denn dadurch, daß die Glieder der Gesellschaft nichts wüßten von einem ersten Wesen als einem Erhalter und Schöpfer der Welt, würden nicht die Gefühle für Ehre und Schande, für Lohn und Strafe und alle sonstige Leidenschaften, welche die übrigen Menschen bewegen, ausgerottet, auch nicht alle Erkenntnisse der Vernunft vertilgt. Man würde daher auch unter ihnen Leute antreffen, die redlich wären im Verkehr, hilfreich gegen Arme, Feinde der Ungerechtigkeit, treu gegen ihre Freunde, großmüthig gegen ihre Beleidiger, fähig, den Wollüsten des Leibes zu entsagen, gutmüthig gegen Jedermann." „Die Begriffe der Ehre und Schicklichkeit (les idées d'honnêteté, früher de bienséance), welche unter den Christen herrschen und je nach verschiednen Zeiten und Völkern verschieden sind, kommen keineswegs aus ihrer Religion. Allerdings gibt es einige allgemeine, denn bei keiner christlichen Nation gereicht die Keuschheit einer Frau zur Schande. Aber wollen wir aufrichtig seyn, so müssen wir eingestehen, daß dieser Begriff älter ist als Moses und das Evangelium: er ist ein gewisser Eindruck (impression) der so alt als die Welt selbst ist. Auch die Heiden entnahmen diesen Begriff nicht ihrer Religion: er ist ein Werk der Natur, d. h. der allgemeinen Vorsehung."

§. 172. „Darum ist es ein grober Irrthum zu glauben, daß sich der Atheist jedem Verbrechen überlassen würde, wenn er nur keine Strafe von der weltlichen Gerechtigkeit zu befürchten hätte; die Epikuräer begingen mehrere tugendhafte und edle Handlungen, deren sie sich recht gut hätten enthalten können, ohne eine Strafe zu befürchten, und in denen sie wirklich der Tugend den Nutzen und das Vergnügen zum Opfer brachten. Die Vernunft hat es den alten Weisen gesagt, daß man das Gute aus Liebe zum Guten selbst thun, daß die Tugend sich selbst den Lohn ersetzen muß und daß es nur einem schlechten Menschen zukommt, sich aus Furcht vor der Strafe der Sünde zu enthalten.*) .... Lesen wir nicht, daß Epikur, ob er gleich die Vorsehung und Unsterblichkeit der Seele läugnete, es nicht unterließ, die Götter zu ehren? — Gab er nicht auf den Vorwurf, daß er nichts mit der Verehrung der Götter zu schaffen hätte, da er überzeugt wäre, daß sie den Menschen weder Gutes, noch Böses thäten, zur Antwort, daß die Trefflichkeit ihrer Natur allein Grund genug zu ihrer Verehrung wäre? Il est donc vrai que la Raison a trouvé sans le secours de la Religion l'idée de cette piété que les Peres ont tant vantée, qui fait que l'on aime Dieu et que l'on obéït à ses Loix, uniquement à cause de son infinie perfection. Cela me fait croire, que la Raison sans la connoissance de Dieu peut quelquefois persuader à l'homme, qu'il y a des choses honnêtes qu'il est beau et louable de faire, non pas à cause de l'utilité, qui en revient, mais parce que cela est conforme à la Raison. §. 178.

„Es gibt Gesetze des Denkens, die unabhängig von dem Willen des Menschen durch sich selbst, nicht in Folge der Willkür richtig und wahr sind; eitel und lächerlich wäre der Widerstand des menschlichen Geistes gegen das Wesen und die Eigenschaften dieser Gesetze. Aber wenn es für die Thätigkeiten des Verstandes bestimmte und unveränderliche Gesetze gibt, so gibt es auch solche für die Handlungen des Willens. Die Regeln dieser Handlungen sind nicht alle willkürlich; es gibt solche, die aus der Natur-Nothwendigkeit

*) La Raison a dicté aux anciens sages, qu'il faloit faire le bien pour l'amour du bien même et que la vertu se devoit tenir à elle-même lieu de récompense et qu'il n'appartenoit qu'à un mechant homme, de s'abstenir du mal par la crainte du châtiment.

fließen und eine unerläßliche Verbindlichkeit uns auflegen, und wie daher ein Schluß, der den Regeln des Schlusses widerspricht, ein Fehler ist, so ist auch eine Willenshandlung, die den Regeln des Willens nicht conform ist, ein Fehler. Die allgemeinste dieser Regeln ist aber, daß der Mensch das wollen muß, was der Vernunft (à la droite raison) conform ist, und daß er seine Schuldigkeit nicht thut, so oft er will, was ihr zuwider ist.' Ihr dürft es sicherlich glauben, daß es nie solche Atheisten gab, die es für gleichgültig hielten, den Gesetzen der Logik gemäß zu schließen. Sie erkannten also offenbar, daß ein Paralogismus oder ein Sophisma für Jeden, der es macht, sey es nun absichtlich oder unwissentlich, schimpflich ist. Warum wollt ihr also den Atheisten die Fähigkeit absprechen, zu erkennen, daß man verpflichtet ist, die Handlungen des Willens nach der Vernunft zu richten, d. h. die Gesetze der Moral zu erfüllen? — Die Tugend ist durch ihre natürlichen Eigenschaften, unabhängig von jedem Gesetze, liebenswürdig. — Was hast du gelernt aus der Philosophie? frug man einen griechischen Philosophen; ungeheißen (ἀνεπιτάκτως) zu thun, was Andere aus Furcht vor den Gesetzen thun — war seine Antwort. — Eben weil es eine innere Schönheit, eine innere Güte der Tugend gibt, weil die moralischen Wahrheiten in Folge der Natur der Dinge selbst und vor den Gesetzen Gottes dem Menschen gewisse Pflichten auflegen, konnten Thomas Aquino und Hugo Grotius behaupten, daß wir, selbst wenn es auch keinen Gott gäbe, dennoch verpflichtet wären, den Gesetzen des Naturrechts Gehorsam zu leisten." *)

„Der griechische Philosoph Hermias behauptete, daß man sich nicht die Unwissenheit des Verkäufers zu Nutzen machen dürfe, sondern ihn auf den wahren Werth der Waare, wenn er ihm unbekannt sey, aufmerksam machen müsse.... Er billigte nicht den Grundsatz: Volenti non fit injuria.... Seine Handlungen entsprachen diesem schönen Grundsatz, denn als ihm einst Jemand ein Buch zum Verkauf angeboten und den Preis zu niedrig angesetzt hatte, sagte er es ihm und bezahlte ihm mehr, als er verlangte; so handelte er in mehreren andern Fällen und so oft sich nur die Gelegenheit dazu darbot. Kann man sich eine Handlungsweise denken, die eines Philosophen würdiger wäre? Wahrlich die Christen,

*) Continuation des Pensées div. p. 406, 410, 415.

die so handeln, sind selten. Rara avis in terris nigroque simillima cygno.“*) „Nach der Eroberung von Megara schrieb Demetrius an den Philosophen Stilpon, um von ihm ein Verzeichniß von seinen bei der Plünderung der Stadt erlittenen Verlusten zu verlangen. Stilpon gab ihm zur Antwort, daß er Nichts verloren, weil ihm Niemand seine Vernunft und Wissenschaft geraubt hätte. Er gab ihm zugleich mehrere gute Lehren, um ihm die edlen Gesinnungen der Humanität und Wohlthätigkeit einzuflößen, und er rührte so sehr diesen Fürsten, daß er diese Lehren befolgte. Ich glaube wohl, daß es unter unsern Frommen auch gute Leute gibt, die eben so handeln würden, aber ich glaube auch, daß es solche gibt, die den Grundsatz: Charité bien ordonnée commence par soi-même befolgen würden. Wenn ein Fürst nach der Plünderung einer Stadt ihnen das Versprechen gäbe, ihren Schaden ihnen vollständig wieder zu ersetzen, so würden sie sicherlich die Gelegenheit benützen, ihm sanfte Gesinnungen einzuflößen und das Wohl des Volkes zu empfehlen, aber sie würden dabei sich nicht vergessen, sie würden ihm ein genaues Verzeichniß von allen verlorenen Gegenständen überschicken, sie würden es so einrichten, daß sie selbst mit Gewinn entschädigt würden. Aber hier seht ihr einen Philosophen, der nichts weniger als ein Frommer war, die Gunst eines siegreichen Fürsten nur dazu benützen, um ihm friedfertige und milde Gesinnungen beizubringen; er schickt ihm nicht das verlangte Verzeichniß; sein Haus war geplündert worden; man bietet ihm eine reichliche Entschädigung an; aber er antwortet, daß er nichts verloren und daß seine Güter nicht in Dingen beständen, die ihm Soldaten rauben könnten. Das ist zweifelsohne sehr edel.“**) „Die Sitten des heidnischen Philosophen Xenokrates waren so rein, so würdevoll, so moralisch oder vielmehr so streng, daß ein Theologe seines Gleichen heute unfehlbar für einen Jansenisten oder Rigoristen gelten würde. Er war vollkommen Herr über seine Leidenschaften. Eine ausgezeichnet schöne Hetäre hatte gewettet, daß er ihren Versuchungen unterliegen würde; aber sie verlor die Wette, ob sie gleich neben ihm liegen durfte, und daher alle Kunstgriffe ihres Handwerks

*) Dict. hist. et critiq. Art. Hermias.
**) Dict. Art. Stilpon. Rem. F.

anwenden konnte. Wahrlich ein eben so merkwürdiger Sieg als der eines heiligen Adhelm und so mancher andrer Heiligen, die dergleichen Prüfungen, à ce qu'on dit, glücklich bestanden. Die Keuschheit war aber nicht die einzige Tugend des Weisen: alle übrigen Tugenden der Mäßigkeit zeichneten sein Leben aus: er liebte weder Vergnügungen, noch Reichthum, noch Lobeserhebungen. Nie konnte man ihn durch Geschenke bestechen; seine Wahrhaftigkeit (sincerité) und Rechtschaffenheit war eine so ausgemachte Sache, daß er der Einzige war, welchen die Obrigkeit von Athen der Verbindlichkeit enthob, sein Zeugniß durch den Eidschwur zu bekräftigen. Durch eine Vorlesung über die Mäßigkeit machte er auf den Polemo, den größten Trunkenbold und Wohllüstling seiner Zeit einen solchen Eindruck, daß dieser auf der Stelle den Entschluß faßte, sich zu bessern und auf das Studium der Weisheit zu legen. Und diese Bekehrung war von Bestand; der Convertit wurde ein sehr würdiger Philosoph. Wenn eine Kapuzinerpredigt heute eine solche Umwandlung hervorbrächte, so würde man hierin eine besondere Wirkung des heiligen Geistes erblicken und den Einfluß einer Gnade bewundern, die den Jansenisten zufolge im höchsten Grade durch sich selbst wirksam wäre; denn der, in dem die Vorlesung des Xenokrates eine solche Umwandlung bewirkte, war kein Wohllüstling von gewöhnlichem Schlage, das war ein Meister in seiner Art, ein Mensch, der sich seine Liederlichkeiten zur besondern Ehre anrechnete cc."*) „Auch den erklärten Atheisten unter den heidnischen Philosophen kann man in Betreff ihres moralischen Wandels keinen Vorwurf machen, und sie haben gut zwischen dem, was gut oder schlecht, recht oder unrecht ist, zu unterscheiden gewußt. Diagoras, der Atheist par excellence genannt, gab den Einwohnern von Mantinea vortreffliche Gesetze." „Selbst den Plinius darf man, nach einigen Stellen zu schließen, geradezu unter die Atheisten setzen. Er gab keine andere Gottheit zu, als die Natur und spottete über das Dogma der Vorsehung. Irridendum vero agere curam rerum humanarum illud, quidquid est summum. Anne tam tristi atque multiplici ministerio non pollui credamus dubitemusve? Unter den Juden gab es eine Sekte, die ganz offen die Unsterblichkeit der Seele läugnete, es waren die Saducäer. Aber ich sehe nicht, daß sie wegen

*) Dict. Art. Xenocrate u. Rem. F.

dieſer gottloſen Lehre ſchlechter als die übrigen Juden waren; es iſt im Gegentheil ſehr wahrſcheinlich, daß ſie rechtſchaffnere Leute waren, als die Phariſäer, die ſich auf ihre Beobachtung des göttlichen Geſetzes ſo viel zu gute thaten. Mr. de Balzac berichtet uns in ſeinem chriſtlichen Sokrates die letzten Worte eines Fürſten, der als Atheiſt lebte und ſtarb, und gibt ihm dieſes Zeugniß: Qu'il ne manquoit pas des vertus morales, qu'il ne juroit que certes et ne buvoit que de la tisane et quil étoit extrêmement reglé en tout ce qui paroissoit de lui au dehors. *) „Vor noch nicht ſehr langer Zeit wurde zu Conſtantinopel ein gewiſſer Mahomet Efendi hingerichtet, weil er gegen die Exiſtenz Gottes dogmatiſirt hatte. Er konnte ſein Leben retten, wenn er nur ſeinen Irrthum eingeſtanden und verſprochen hätte, ihm abzuſagen, aber er zog es vor, auf ſeinen Blasphemien zu beſtehen, indem er ſagte Qu'encore qu'il n'eût aucune recompense à attendre, l'amour de la verité l'obligeoit à souffrir le martyre pour la soûtenir. **) Auch der verruchte Vaniini, der zu Toulouſe 1610 des Atheismus wegen verbrannt wurde, führte einen moraliſchen Lebenswandel.“ (14) Keineswegs iſt alſo das Wohl einer Geſellſchaft, eines Staates ſchlechtweg unverträglich mit dem Atheismus. Im Gegentheil es war nur zu oft die Religion, welche den Menſchen Motive zu verbrecheriſchen Handlungen eingab, welche der Atheiſt nicht in ſich finden konnte. „Die Religion ermuthigte die Heiden zu Verbrechen, (indem ſie nämlich die Götter als Diebe, als unkeuſch u. ſ. w. darſtellte) aber ſie ermuthigte dazu nicht Atheiſten. Sie riß Schranken nieder, welche viele Atheiſten nicht hätten niederreißen können. Die Natur, die Menſchlichkeit, das Mitleid kämpfen mit vereinten Kräften in dem Herzen eines Vaters gegen die Verſuchung, ſeine kleinen Kinder zu erwürgen. Ein Götzendiener des Molochs hätte wohl mit Hülfe derſelben und ohne Einmiſchung der Religion den Sieg über ſich davon getragen; aber da die Religion dazwiſchen kam, da trat er mit Füßen die Natur, die Humanität, das Mitleid, die Vernunft. Hätten die Heiden, die ſo viele Ungerechtigkeiten gegen die Chriſten begingen, nur die natürliche Vernunft zu Rathe gezogen, wie ein Spinoza, wenn er zum Richter eines Proceßes ge-

*) Pensées divers. §. 174 u. Continuation des Pensées div. p. 396.
**) Pensées div. §. 182.

macht worden wäre, gethan hätte: so würden sie nicht eine solche Menge unschuldiger Menschen hingerichtet, eingekerkert, gemartert, verbannt oder durch Geldstrafen zu Grunde gerichtet haben. Aber die Religion gab ihnen ein, was ihnen die Vernunft verboten hätte." *) „Es gibt — allgemein gesprochen, denn es gibt Ausnahmen — keine reichlichere Quelle von Ungerechtigkeiten, als wenn ein Staat in verschiedene Religionen sich zertheilt und nun alle Gerichtshöfe von den Anhängern der Religionsparthei besetzt sind, welche den meisten Abscheu vor den andern Partheien hat. Einer der hauptsächlichsten Vortheile, welchen die Protestanten Frankreichs aus den Bürgerkriegen zu ziehen hofften, war der, daß sie nicht mehr vor lauter katholischen Richtern ihre Rechtsstreitigkeiten zu führen haben würden. Sie glaubten, daß sie außerdem alle ihre Processe verlieren würden, so wie nur ein Papist dabei interessirt wäre. Würden sie die nämliche Besorgniß gehabt haben, wenn man ihnen Richter angewiesen hätte, die weder Christen, noch Muhamedaner, noch Juden, noch Heiden, sondern nur gute Juristen und Götzendiener des Point d'honneur gewesen wären?" „Ihr müßt bedenken, daß sobald es in einem Staate zwei Religionen gibt, wovon jede überzeugt ist, daß die andere eine Feindin Gottes und der gerade Weg zur ewigen Verdammung ist, die Erbitterung so weit geht, daß jede Secte der andern Schuld gibt, dem ganzen Staate den Fluch Gottes, wie Pest, Hungersnoth, Ueberschwemmungen, Stürme, zugezogen zu haben. Dann unterläßt es die Secte, welche bei dem Souverain ein geneigtes Ohr findet, nicht, ihm ihre Gegenvorstellungen zu machen und zu sagen, daß er, um diesen Geißeln Gottes ein Ende zu machen, die Ketzerei in seinen Staaten verbieten muß. Und er wird diesen Vorstellungen um so leichter Gehör geben, als er mit seinen Theologen überzeugt ist, daß die Ketzer oder Götzendiener keineswegs aus Einfalt und Aufrichtigkeit, sondern aus Bosheit im Irrthum stecken, so daß man ihre Gottlosigkeiten und Blasphemien eben so wenig unter dem Vorwande der sogenannten Gewissensrechte entschuldigen darf, als die Mordthaten von Leuten, die sich betrunken haben. Was für Verwirrungen, was für Unruhen sind aber die Folgen einer solchen

*) Reponse aux Quest. d'un Prov. p. 952.

Eingenommenheit und Befangenheit (préoccupation) die nun und nimmermehr den Geist eines Spinoza befallen kann."

„Ihr müßt ferner bedenken, daß die von einem falschen Religionseifer eingenommenen Gewissen nicht durch die Triebfedern, welche einen Spinozisten zurückhielten, in Zaum gehalten werden können. Die Vernunft, die Rücksicht für das Gemeinwesen, die menschliche Ehre, die Abscheulichkeit der Ungerechtigkeit würden einen Spinozisten abhalten, seinem Nächsten Unrecht zu thun. Aber ein Mensch, der überzeugt ist, daß er durch die Ausrottung der Ketzer das Reich Gottes fördert .... ein solcher Mensch, sage ich, wird alle Gesetze der Moral mit Füßen treten, und weit entfernt, durch die Vorwürfe des Gewissens in Zaum gehalten zu werden, wird er vielmehr durch sein Gewissen selbst dazu angetrieben, alle Mittel ohne Unterschied anzuwenden, um nur dadurch zu bewirken, daß der heilige Name Gottes nicht mehr gelästert wird, und so auf den Ruinen der Ketzerei oder Götzendienerei die Orthodoxie aufzupflanzen. Was für Verwüstungen verursacht solcher Religionseifer in einem Staate! Würde er sie von Seiten der Freigeister zu befürchten haben?*)"

„Wenn der französische Hof Atheistisch gewesen wäre, würde er je so gegen die Calvinisten verfahren haben, wie er verfuhr, würde er je eine Bartholomäusnacht gefeiert haben?"**)

„Seit dem vierten Jahrhundert bis herab auf das unsrige waren Verschwörungen, Empörungen, Bürgerkriege, Revolutionen, Entthronungen unter den Christen eben so häufig oder noch häufiger, als unter den Ungläubigen. Wenn gewisse Länder weniger diesen Uebeln ausgesetzt waren, so war der christliche Glaube nicht die Ursache davon: der Unterschied kommt von dem Unterschied der Volksgeister und ihrer Regierungsverfassungen her. Die Gährungen und Katastrophen, welche die Staaten verwirrt oder selbst umgestürzt haben, sind oft durch die Religion verursacht worden, und gerade diese waren die wüthendsten Stürme in der Geschichte. Die Sprache ist zu schwach, um die Gräuelthaten auszudrücken, welche das Christenthum begangen, sei es nun um die heidnische Idolatrie zu vertilgen oder um die Ketzer auszurotten, oder um die Sekten aufrecht zu erhalten, die

*) Rép. aux Quest. d'un Prov. p. 955.
**) Pensées div. §. 155.

sich von der Hauptkirche absonderten; die Geschichte davon erregt Schauder: man entsetzt sich darüber, wenn man nur etwas sanftmüthig ist: ein guter Mensch kann diese Geschichten nicht lesen, ohne selbst böse zu werden; er kann sich nicht enthalten, das Andenken der Urheber dieser Gräuel zu verfluchen — statt Blumen zu verlangen, um sie auf ihre Gräber zu streuen: Manibus date lilia plenis, würde er sie lieber steinigen, statt im Juvenal nach einer Segensformel zu suchen, lieber nach einer Verfluchungsformel im Tibull sich umsehen. Infelix urgeat ossa lapis."*) Aber was soll denn — kann und wird hier der fromme Leser fragen — was soll denn nun mit allen diesen Argumenten und Exempeln Bayles eigentlich ausgesagt werden? Soll die Religion damit angegriffen und verdächtigt werden? Die Religion heiligt nothwendig den Menschen. Was in ihrem Namen geschieht, geschieht deßwegen noch nicht in ihrem Sinne. Die Leidenschaften, die Schwäche, das Verderben des Menschen, nicht die Religion ist Schuld an den Gräuelthaten der Religionsgeschichte; wenn wirklich irgend wo und irgend wann die Religion den Menschen zu Verbrechen animirt oder auch nur von Verbrechen nicht zurückgehalten, den Menschen nicht gezügelt und gebessert hat, so war es eben eine falsche Religion oder wenigstens eine falsche Religiosität. Allerdings treffen die Beschuldigungen Bayle's nicht die Religion an sich, die Religion in ihrer Idee oder die dieser Idee entsprechende, die *wahre* Religion. Aber was begründet diesen Unterschied zwischen falscher und wahrer Religion? Der *Inhalt* der Religion, der *Geist* derselben. Was ist aber dieser Inhalt, dieser Geist? Der *Begriff* Gottes. Darauf kommt es an, *wie* Gott gedacht wird, *wie* er Gegenstand des Bewußtseyns ist. Ist dieser Begriff ungöttlich, schlecht, so taugt auch die Religion und die Religiosität Nichts. Die Griechen *dachten* Gott sinnlich; sinnlich war darum auch ihr Cultus. Aber der Begriff Gottes ist nicht nur ein Gegenstand der Religion, sondern auch der Philosophie und Moral — man kann sich Gott denken als das oberste Princip der Pflicht, ohne ihn deßwegen zu einem Gegenstande religiösen Cultus zu machen. Das was die Religion zur Religion macht, ihr Differentia specifica, ihr eigenthümliches Wesen, im Unter-

*) Répons. aux Quest. p. 957.

ſchied von der Moral und Philoſophie, die Religion *für ſich ſelbſt* iſt daher noch nicht gut, heilig und göttlich: ſie iſt es nur, wenn ihr Inhalt ein göttlicher iſt. Die Gräuel der Religionsgeſchichte, die „Verirrungen" des religiöſen Bewußtſeyns ſind nichts anderes als die Erſcheinungen, welche das eigenthümliche Weſen der Religion, im Unterſchiede von der Moral und Philoſophie, das Weſen der ſich ſelbſt überlaßnen, nicht von der Vernunft eingegebenen und beherrſchten Religion offenbaren. *Heiligkeit* iſt die oberſte Kategorie der Religion — die ſubjektive Form derſelben der *Glaube* — der Glaube der ſeinen Gegenſtand *verbirgt*, zu einem, den frechen Augen des prüfenden Geiſtes unnahbaren Myſterium macht. Heiligkeit iſt der Charakter des oberſten Gegenſtandes jeder Religion, heilig ſind auch dem Heiden ſeine Götter, heilig, myſterös auch die Schauer, die er in ihren Tempeln empfindet. Aber darauf kommt es eben an, ob das Heilige auch etwas Vernünftiges, etwas Gutes iſt, kurz ein Gegenſtand der auch die Probe der Philoſophie beſteht — daher die Heiligkeit kein primitiver Begriff iſt, der als ſolcher in die Philoſophie gehört, weil er abhängt von dem Begriffe der Wahrheit, der Vernünftigkeit und Sittlichkeit, weil nur das Wahre heilig, aber noch nicht das Heilige wahr iſt. Sind daher einer Religion nicht die ethiſchen Begriffe die oberſten, die heiligſten Begriffe, hat ſie einen von denſelben unterſchiednen, partikulären Inhalt zum oberſten Heiligthum, ſo hat ſie wohl heilige Handlungen, aber deßwegen noch lange nicht ſittliche Handlungen und Geſinnungen zur Folge, ſo kann ſie ſelbſt der Impuls zu Verbrechen werden.

Die Beſchuldigungen Bayle's treffen alſo allerdings die Religion — die Religion *abgeſehen von ihrem Inhalte*, in ihrem *ſpecifiſchen Unterſchiede* von Moral und Philoſophie, namentlich aber die Religion, wie ſie im Unterſchiede von dem, was man ſonſt die natürliche oder Vernunftreligion nannte — eine *poſitive* Religion, ein *förmlicher Gottesdienſt*, eine zu einer *Kirche* verweltlichte, durch gewiſſe Glaubensformeln begränzte Religion iſt. Die Religion wird dadurch und zwar nothwendig, nicht zufällig *im* Menſchen ſelbſt zu einer *poſitiven*, d. h. geiſt- und geſinnungsloſen, einer *beſondern*, von der Vernunft und Sittlichkeit unterſchiednen Angelegenheit. Die Sache der Kirche wird die Sache der Religion. Wenn der Menſch nur glaubt, was die Kirche lehrt, und die heiligen Handlungen, welche

sie gebietet, verrichtet, so ist er schon gerettet; seine übrigen Handlungen und Gesinnungen sind gleichgültig oder wenigstens subordinirt, von untergeordneter Bedeutung, Accidentien, wenn sie auch gleich von der Kirche gefordert werden. Die Hauptsache ist die Kirche, der Geist, in wiefern er sich nur auf sie bezieht. Nebensache ist der Geist, die Gesinnung an sich selbst. Die katholische Kirche ist die einzig gelungne Definition dessen, was eine positive, kirchliche Religion ist; sie hat am treusten, am consequentesten ihr Wesen verwirklicht, aber eben sie hat die Indifferenz des religiösen oder kirchlichen Interesses gegen die Interessen der Sittlichkeit aufs schärfste ausgedrückt, sie hat alle Handlungen ohne Unterschied, wenn sie nur im Namen der heiligen Kirche geschahen, gebilligt — ob direkt oder indirekt, ob durch die That oder mit ausdrücklichen Worten, ist gleichgültig. (15) Die Widerrufung des Edikts von Nantes war an sich selbst schon, noch mehr aber durch die Art, wie man dabei und vorher verfuhr, eine schändliche That. Aber gleichwohl feierte ihr zu Ehren die katholische Kirche, den Pabst an der Spitze, Jubelfeste und bestätigte daher durch die That, daß eine Handlung, ihre Beschaffenheit an sich selbst sei, welche sie wolle, dennoch eine gottesdienstliche d. h. eine religiöse Handlung im Geiste der Kirche seyn kann, wenn sie nur in ihrem Interesse geschieht. *) Bayle führt selbst aus katholischen Schriften, welche zur Verherrlichung der heiligen Jungfrau bestimmt waren, als eine ausdrückliche, häufig vorkommende Maxime an: Que l'on peut être très-méchant et neanmoins fort dévôt envers la mère de Dieu und zugleich mehrere Beispiele von liederlichen Weibspersonen und Verbrechern, die eifrige Verehrer der Maria waren — Beispiele, die, man mag dagegen einwenden, was man will, immerhin charakteristische, wenn gleich populäre Erscheinungen von dem „tiefkirchlichen Sinne" des Katholicismus sind. Eine tugendhafte Frau, die, schwer betrübt über den Umgang ihres Mannes mit so einem Weibsbild, sich die Gnade von der Maria ausbat, daß sie doch diese Person strafen möchte, erhielt aus ihrem Munde selbst die Antwort: il m'est impossible de vous accordés votre demande. Ce n'est pas, que je n'en reconnoisse la justice, mais l'affection que cette Courtisane me conserve pour moi parmi tous ces derèglemens me lie les mains et

*) Siehe hierüber auch B. s Nouvell. de la Rep. des L. p. 555—58. Nr. VII. 601—2. Nr. II. u. Comment. philosop. chap. IV. Part I.

m'empêche de lui infliger le châtiment que vous souhaitez. *) Ein anderes Beiſpiel aus den Nouvelles de la Reine de Navarre. Un jeune Prince . . . allant à une assignation amoureuse trâversoit toûjours une Eglise qui se rencontroit sur son passage et y faisoit régulierement ses oraisons. Retournant chez lui, après avoir assez caressé sa Maîtresse, il ne manquoit point non plus de passer par la même Eglise et d'y fair ses prieres. Cette Reine allegue cela pour un temoignage de singuliere devotion. Ferner: zur Zeit der Religionskriege in Frankreich war ein ſtreng moraliſcher Mann eben wegen ſeiner Moralität — die Ketzer zeichneten ſich nämlich damals durch ſtrenge Sittlichkeit aus — ſchon der Atheiſterei und Ketzerei verdächtig. C'est une chose étrange (ſagt B.) et tout-à-fait scandaleuse, que tant lui (le Chancelier de l'Hopital) que tous ceux qui se distinguoient par l'austerité de la Morale dans le dernier siecle aïent passé pour méchans Catholiques. **)

Der Katholicismus mit ſeiner kirchlichen Pracht und Herrlichkeit iſt nichts andres als der verſinnlichte, augenſcheinliche Widerſpruch der poſitiven Religion mit dem, was die Religion an ſich oder ihrem Inhalt nach ſeyn ſoll und will — ein Widerſpruch, der zur Zeit der Reformation ſeinen Culminationspunkt erreicht hatte und daher nothwendig das religiöſe Gemüth aufs Tiefſte erſchüttern und gegen den Katholicismus empören mußte. Aus dieſer Empörung ging der Proteſtantismus hervor, welcher daher von Hauſe aus eine geiſtigere Tendenz hatte, indem er die Religion wieder zu dem machen wollte und theils wirklich machte, was ſie ihrem Inhalt nach ſeyn ſoll und ſein will, zu einer inneren Angelegenheit. Aber obgleich der Proteſtantismus die Subſtanz der Religion von einer Menge äußerlicher Accidenzen frei machte, kritiſch unterſcheidend zwiſchen dem Nothwendigen und Ueberflüſſigen, dem Chriſtlichen und Unchriſtlichen, dem Weſen und dem Scheine; ſo machte er doch wieder — ſey es nun in Folge der Nothwendigkeit der Natur der Sache oder der Natur des Menſchen oder der Beſchaffenheit der Zeitverhältniſſe und des

*) In Betreff der Verehrung der Maria bei den Jeſuiten ſ. auch Pascal: Lettres Provinciales L. IX. und des trefflichen A. v. Buchers: Jeſuitiſcher Eulenſpiegel. B. Ave. B. Samſtagkinder. (Sämmtl. Werke II. Bd.) wo ähnliche Beiſpiele vorkommen.

**) Pensées div. §. 174. 149. u. Dict. Art. Navarre (Margu. de V. Soeur de Francois I.) R. N. Hospital R. H.

natürlichen, gesetzmäßigen Bildungsganges der Dinge überhaupt — die Religion selbst im Menschen wieder zu einer formellen, äußerlichen Sache, indem er diesen bestimmten, dogmatischen, diesen auf eine gewisse Summe von Artikeln beschränkten Glauben zur Hauptangelegenheit erhob; mit einem Worte, er nahm sogleich wieder den Charakter einer positiven Religion, eines förmlichen Gottesdienstes an. Das Kirchliche erhielt zwar eine subordinirte Bedeutung; aber Bedeutung hatte es doch noch immer; die vielen Förmlichkeiten verschwanden, aber die Förmlichkeit blieb; man unterschied zwischen wesentlichen und unwesentlichen, läuterte, vereinfachte, reducirte sie auf das Minimum; aber daß die Religion als Religiosität sich auch als eine förmliche Handlung — wie innerlich als ein förmlicher Glaube — ausspreche, war als wesentlich erkannt. In den Lebensbeschreibungen der Protestanten aus den frühern Zeiten finden wir stets mit großer Wichtigkeit als ein besonderes Zeichen der Frömmigkeit eines Mannes aufgeführt, daß er fleißig zur Kirche und zum Abendmahl ging. Leibnitz stand in dem Ruf der Irreligiosität — das Volk in Hannover nannte ihn gar auf Plattdeutsch Lövenir, d. i. welcher nichts glaubte — offenbar deßwegen nur, weil er wenig zur Kirche ging *). Wenn einer blos mit Kirchengehen und Abendmahlnehmen die Religion abgemacht zu haben glaubt, so sagen die Protestanten: die Kirche machts nicht aus; wenn einer aber selten oder gar nicht in die Kirche geht, so erklären sie ihn sogleich für einen irreligiösen Menschen und geben dadurch hinlänglich ihre wahre Gesinnung zu erkennen, — die nämlich, daß ihnen doch auch das Kirchliche etwas sehr Wesentliches ist.

Die wahren Gesinnungen der Menschen in Betreff der Bedeutung einer Handlung offenbaren sich überhaupt nicht in ihren Urtheilen über das Thun, sondern über das Nicht-Thun der Handlung, da wo sie einer unterläßt. Freilich so lange man sie thut, da hat man gut liberal sein; da legt man keinen besondern Werth auf die Handlung, eben weil sie geschieht, eben weil ihr Werth durch die That selbst ausgesprochen wird. Ja man muß sogar liberal thun, denn sonst würde man sich den Stoff der Rede verkümmern. Ueber den Werth einer Handlung, deren Werth durch die That selbst eingestanden wird, zu reden, wäre lächerlich; es bleibt daher

*) Ludovici Historie der Leibnitz'schen Philosophie, §. 257. 1. Th.

nichts andres übrig, als den Werth derſelben herabzuſetzen, indem man ſich mit ſalbungsvoller Beredtſamkeit über Das herausläßt, was eigentlich erſt der Handlung Bedeutung gibt, ohne welches ſie ſelbſt Nichts iſt. Aber wehe dir, wenn du dieſe ſchönen liberalen Worte für baaren Ernſt nimmſt und die Handlung, weil ſie *für ſich ſelbſt* Nichts iſt, unterläſſeſt. Aus den Urtheilen, die über dich gefällt werden, wirſt du erſehen, daß allerdings die Handlung auch *für ſich ſelbſt* ein ſehr reelles Etwas im Sinne deiner frommen Kritiker iſt. Trau ſchau wem. Nur die *negativen* Fälle bringen das *poſitive* Urtheil, die wahre Geſinnung zum Vorſchein. Ein Beiſpiel hatten wir ſchon oben an den Mirakeln. Aber eben daher, daß der Proteſtantismus dem Kirchlichen — wenn auch hauptſächlich als Dogma, alſo mehr in einer innerlichen geiſtigen Form — weſentliche Bedeutung gab, kommt es, daß ebenſo wie im Katholicismus auch in ihm die Religion zu einem von dem ſittlichen Princip unterſchiedenen Princip wird, daß alſo Bayle's Argumente eben ſo den Proteſtantismus als Katholicismus treffen. Die poſitive Religion macht überdieß Gott zu einem *empiriſchen* äußerlichen Object*), das daher auch nur ein Gegenſtand *empiriſcher* Empfindungen und Geſinnungen wird. Es verbindet ſich nothwendig, d. h. ſelbſt wider Wiſſen und Willen, mit der Vorſtellung und Ausübung der Religion nicht nur äußerlich, ſondern auch innerlich die Bedeutung eines eigentlichen *Gottesdienſtes*. Gott wird zu einem *förmlichen Pflichtobjekt*, die Religion zur Darbringung eines *ſchuldigen* Opfers, einer Ehrenbezeigung, einer *Abgabe* an den König der Könige. Der Ausſpruch eines franzöſiſchen Myſtikers: Gott iſt *eiferſüchtig*, iſt der wahre, charakteriſtiſche Ausdruck des in den Banden eines religiöſen Herrendienſtes befangenen Gemüthes. Der *Glaube* ſelbſt an Gott wird zu einer *Pflicht* gegen Gott: der theoretiſche Zweifel zu einem *crimen laesae majestatis* Gottes; die Religion überhaupt zu einem Point d'honneur der Gottheit. Der Zorn Gottes iſt nichts andres als die Vergegenſtändlichung der Furcht und Angſt des religiöſen Gemüthes, durch eine mißfällige Handlung, durch Entziehung einer Ehrgebühr ſeinen Gegenſtand zu beleidigen. Die Pflichten des Menſchen gegen den Menſchen bekommen daher eine *untergeordnete* Stellung, eine

*) S. hierüber auch im Anhang die Anmerkung über den Atheismus, desgl. Anm. Nr. 18.

äußerliche Bedeutung — die wesentlichen, das innerliche Gemüth in Anspruch nehmenden, das Heil bedingenden Pflichten sind allein die Pflichten gegen Gott — werden die Pflichten gegen den Menschen auch erfüllt, so werden sie doch nicht um ihrer selbst willen, sondern um Gottes willen, weil er sie befiehlt, also aus einem ihnen äußerlichen Grunde erfüllt, und es entfremdet so nothwendig sich das Gemüth dem sittlichen Geiste, daher die Erfahrungen, daß der schlechteste Charakter sich mit religiösem Herrendienste verträgt, keine zufällige, sondern aus der Natur der Sache hervorgehende Erscheinungen sind.

Die positive Religion bindet sich ferner an Ort und Zeit, aber eben dadurch unterwirft sie sich auch allen Gesetzen der Endlichkeit, der äußerlichen Nothwendigkeit, unterwirft sie sich kurzum dem natürlichen Laufe der Dinge. Nothwendig wird daher auch in dem Gemüthe der Menschen die Religion zu einem zeitlichen und örtlichen Akte. Man denkt an Gott, so lange man in der Kirche ist, aber so wie die Kirche aus den Augen, ist Gott aus dem Sinne, man gibt Gott, was Gottes ist, um den Rücken frei zu haben und jetzt nur um so sicherer und unbeschränkter der Welt zu geben, was der Welt ist; und was die Sünden betrifft, so hat man ja hinlänglich sie schon dadurch gebüßt, daß man eine Strafpredigt geduldig angehört hat. Der Prediger schärft seinen Zuhörern ein, daß das Kirchengehen und Abendmahlnehmen es nicht ausmacht, wenn man seinen moralischen Wandel nicht bessert. Aber mächtiger als das Wort eines Menschen ist die Natur der Dinge. Eine positive Religion ist nichts anders als eine weltliche Religion, sie kann daher auch nichts anders von sich erwarten als weltliche Wirkungen; sie kann sich nicht einbilden, daß sie höher steht als die Gesetze der Nothwendigkeit, daß sie nicht unterworfen ist dem Schicksale alles Positiven; sie kann nicht ausweichen der Macht der Gewohnheit und ihren unvermeidlichen Folgen, nicht verhüten, daß nicht die Religion eine gewöhnliche Sache, das Heilige ein Gewohntes, und das Gewohnte zuletzt nur deßwegen, weil es ein Gewohntes, ein Heiliges wird, nicht bewirken, daß nicht das bloße Zeichen der Religion zur Sache wird, der Schein für das Wesen gilt, nicht verhüten, daß nicht die vermeintliche Macht der Religion nichts anders ist, als die Macht der Meinung. Nein! sie kann es nicht. Was war die Macht der katholischen Kirche, was die Macht der protestantischen Or-

thodoxie? Täuscht euch nicht! nicht die Macht des Glaubens, sondern die von ihr unterschiedne Macht der Meinung. Die positive Religion wird zur Sitte, zu einer Sache, an die sich die mächtigsten, weil unbewußt wirkenden Vorstellungen von Ehre und Schande, von Schicklichkeit und Unschicklichkeit anknüpfen. Das Honni soit qui mal y pense war auch das Motto des Glaubens und dieses Motto seine Kraft. Wer abwich von dem allgemein angenommenen Glauben, war ehrlos, infam, vogelfrei. (16) Während die Religion die sittlichen Mächte von sich abhängig machen will, mit vornehmer Miene auf die Pflichten der Bürgerlichkeit, Menschlichkeit, Moralität herabsieht, verdankt sie vielmehr ihre Geltung, ihren Halt, ihre Kraft nur der moralischen Macht der Meinung. Es ist Täuschung, die Religion für die oberste Macht zu halten, welche die Staaten zusammenhält. (17) Es ist eine höhere Macht, welche die Religion stützt und trägt.

Die wegen ihrer Religiosität, wegen ihres festen Glaubens gepriesenen Zeiten waren die Zeiten, wo überhaupt jede Abweichung von der hergebrachten Regel in üblem Geruche stand, wo sich mit Jedem, der eine Veränderung wagte, der Begriff eines leichtsinnigen, eigenmächtigen, unzufriedenen, aufrührerischen, frivolen, undankbaren, seinen Vätern untreuen Menschen verband, wo jede Verbesserung eine Störung der guten Ordnung war, wo selbst die Gedanken nicht zollfrei waren, wo man bei jedem neuen originellen Einfall das beleidigte Publikum demüthigst um Verzeihung bitten mußte, Geist ein Verstoß gegen das Dekorum war. Aber nicht die Religion war die Macht und der Grund der Beschaffenheit jener Zeiten, sondern die Macht des Altväterthums; die Macht der Religion nur eine besondere Erscheinung von dieser.

Wenn daher eine positive Religion gut auf den Menschen wirkt, sittliche Folgen hat, Leidenschaften zügelt, kurz nicht Das wird, was wir sagten, daß eine positive Religion wird, so ist das zufällig; die Ursache ist nicht sie, sondern der Mensch, der durch seine individuelle sittliche Kraft oder durch die Macht des Guten, wie sie sich ihm durch das Gewissen oder die freie Intelligenz offenbart, die Religion beherrscht und gegen das Schicksal jeder positiven Religion sich stemmt; daß sie aber schlecht oder gar nicht wirkt, daß sie die Leidenschaften unbewältigt läßt oder selbst die Quelle unsittlicher Handlungen kurz Das wird, was wir sagten, daß eine positive Religion wird, das ist nothwendig, d. h. ist eine Offenbarung ihrer

Natur. (18) „Die Liebe zur Religion ist, wie Bayle trefflich sagt, in den meisten Menschen nicht unterschieden — ein wesentlicher Charakterzug der positiven, mit der Muttermilch eingesogenen Religion — von ihren übrigen Leidenschaften.“ Ja die positive Religion wird selbst nothwendig eine Sache der Leidenschaft: ein Angriff auf sie, ist ein Angriff auf mich, auf meine persönliche Ehre, meinen guten Namen, meine Väter, mein Eigenthum. Subjektivität ist ihre Wurzel, ihr Princip der Glaube, nicht die Vernunft, das Princip der gegenseitigen Verständigung, das Princip der Universalität — man glaubt, was man nicht beweisen kann, weil man es nicht beweisen kann, oft selbst allen Vernunftgründen zum Trotz, daher die Wuth des Religionshasses, daher das heilige oder vielmehr das unheilige Zornfeuer unsrer orthodoxen Theologen. Wahr ist daher, was Bayle sagt — wenn auch eine bittere, unangenehme Wahrheit, eine Wahrheit, die man ihrem Verkünder übel nimmt und sich selbst durch allerlei Sophismen abläugnen will — denn Bayle stets als Polemiker auf dem Standpunkt einer vernünftigen Empirie, stets die Dinge nehmend nicht in seinem, aber auch nicht im idealen Sinne, sondern stets im Sinne seiner Gegner, überhaupt im recipirten Sinne, stets die Dinge dialektisch in ihrer Bestimmtheit, ihrer Eigenheit sorgfältigst zu erfassen bestrebt, Bayle meint nicht die Religion in jenem unbestimmten allgemeinen Sinne, wo man die Religion mit der Ethik identificirt, wie wenn man z. B. einen gewissenlosen Mensch einen irreligiösen Menschen nennt, und welche ihr dann geschickter Weise zum Schilde nehmt, wenn man eure Religion angreift, sondern die Religion, die ihr in euren religiösen Handlungen und euren Urtheilen über solche, die Euch zufolge irreligiöse, wenn gleich sittliche Menschen sind, bekräftigt, kurz, er meint die Religion, wie sie als eine aparte, von der Kraft der Ethik und Intelligenz im Menschen unterschiedne Kraft gedacht und geltend gemacht wird. Die christliche Religion ihrem Inhalte nach ist freilich unschuldig an den schlechten Handlungen, die von Christen begangen wurden — Bayle beweist ja eben, daß die Christen nicht im Einklang, sondern Widerspruch mit den Lehren des Christenthums leben — aber als Religion, wie sie sich auf ein apartes Princip, auf den Glauben stützt, kurz als positive Religion kann sie nicht freigesprochen werden von den Vorwürfen Bayle's, ist sie unterlegen den Schicksal jeder positiven Religion.

Schiebt ihr aber das Schlechte der Christen auf den Menschen, nun so schiebt auch das Gute der Christen nicht auf den Christen, sondern den Menschen. In der That ist es auch Thorheit, zu glauben, daß alles Gute, was von Katholiken und Protestanten geschah, von ihnen als Christen geschah — vorausgesetzt, daß man (und das thut und will man ja eben) den Christen als etwas Apartes von dem Menschen absondert — als wäre die ursprüngliche Kraft des Menschen, die ewig sich selbst gleiche, im Christenthum erloschen. Gute Menschen sind stets nur gute Christen gewesen. Wem soll man also die guten Handlungen der Christen anrechnen? dem Christen oder dem Menschen? ich dächte dem Menschen, der schon vor dem Christenthum und unabhängig von ihm in seinen Jünglingsjahren Gutes gewollt und gethan, wie viel mehr jetzt, wo er über die gefährliche Periode der sinnlichen Lust und Liebe und des politischen Thatendranges hinaus war! Aber ein schlechter Mensch bleibt auch als Christ ein schlechter Mensch. Thut er auch Gutes, so thut er es doch nicht um sein selbst willen, nicht weil ihn die Natur dazu treibt, weil er nicht anders kann, weil ihm die Idee des Guten zur Nothwendigkeit geworden ist, sondern nur deßwegen, weil es ihm der Herr befiehlt, also aus einem unsittlichen, verwerflichen Grunde. Er würde Raub, Mord, Ehebruch begehen, wenn es nicht ausdrücklich in der Bibel verboten wäre. Nur der Befehl des Herrn hält ihn ab, nur ein ihm äußerliches, fremdes Gebot — der Mensch ist ja von Grund aus verdorben — ein Gebot, zu dem er also gar keine innern, freien, aus ihm selbst entspringenden Verbindungs- und Verpflichtungsgründe findet, schlägt sich als Schranke zwischen die stets gegenwärtige Möglichkeit des Verbrechens und die wirkliche Ausführung in's Mittel. Er hält daher auch, weil er die Menschen nur nach sich selbst denkt und die Macht des Guten nicht aus sich selbst kennt, Jeden, der sich nicht wie er auf die Bibel stützt, für einen jedes Verbrechens fähigen Menschen. Und das Dogma, das ihm eben so heilig, wo nicht noch heiliger als die Existenz Gottes ist, das einzige Dogma, das er von Herzensgrund aus glaubt, ist das Dogma von der Grundverdorbenheit der menschlichen Natur — ein Dogma, das allerdings ein faktischer Beweis von dem Grundverderben der Menschheit ist; denn es setzt als Bedingung seiner Genesis und des Glaubens daran einen Zustand der absoluten Verwilderung, der absoluten Entäußerung der Idee des Guten voraus, einen Zustand, wo der einzige wahre und gül-

tige Glaube, der Glaube an die unaustilgbare Macht des Guten verſchwunden iſt. So lange daher die Menſchheit dieſes Dogma glaubt, ſo lange bleibt ſie innerlich grundſchlecht, jede gründliche Beſſerung des Menſchen unmöglich. Die Tugend wird enterbt, wo die Sünde ein heiliges Erbrecht hat, das einzige Gute im Menſchen — der Glaube an das Gute ausgerottet. Nur da dringt das Gute in den Menſchen ſelbſt ein, wo es als ſein eignes innres Weſen, als ſeine wahre Natur gefaßt und der Glaube an die Sünde als die größte Sünde erkannt wird. So reißt die Theologie die Ethik mit der Wurzel aus, indem ſie das Gute außer den Menſchen hinausſchiebt, ſo nimmt ſie dem Menſchen ſein Beſtes, ſeinen wahren Gott, um ihn dafür einen äußerlichen, welſchen Gott zu geben.

Die Selbſtſtändigkeit der ethiſchen Vernunft.

Weſentlich im Zuſammenhang mit den Gedanken, die Bayle in ſeinen Pensées diverses sur les Comètes ausgeſprochen, ſteht ſeine Idee von der Selbſtſtändigkeit der Ethik, der Gedanke der ſittlichen Verhältniſſe, als durch ſich ſelbſt beſtimmter und begründeter, ſchlechthin allgemeiner und nothwendiger, von den Particularismen der poſitiven Religionen und den Dogmen der Theologie unabhängiger Verhältniſſe. Obgleich dieſer Begriff ſich in Bayle nicht in der amtlichen Stellung eines Professor publicus ordinarius ausſpricht, weil dieſer Begriff ein von der Orthodoxie confiscirter, (19) die Orthodoxie aber eine von ihm reſpektirte, förmlich anerkannte Behörde iſt: ſo tritt er doch auch in der Rolle eines Privatgelehrten — namentlich da, wo ihm der Widerſpruch des Lebens und der Lehren der Orthodoxen und der von ihnen als Muſter aufgeſtellten Heiligen und Frommen mit den Geſetzen der Ethik entgegentritt — mit entſchiedener Kraft auf. Berühmt iſt ſeine Kritik David's, wo er mit einer für ſeine Zeit überraſchenden Kühnheit und Freiſinnigkeit die Handlungen dieſes Heiligen analyſirt und beleuchtet. So ſehr ſich Bayle überall beſchränkt und im Zaume hält, ſelbſt hier im Texte: in den Anmerkungen — überhaupt ein charakteriſtiſcher Zug, daß er in den ſo zu ſagen nicht officiellen Artikeln für die Einſchränkungen des Textes ſich entſchädigt — iſt ſeine Kritik ein eklatanter Sieg ſeiner Wahrheitsliebe über

den Geiſt der Orthodoxie, welche — mit ſeltnen Ausnahmen, z. B. Calvins, der Sara's und Abrahams Benehmen als ein warnendes Beiſpiel hinſtellt, wie ſelbſt fromme, ja heilige Seelen den Anfechtungen des Teufels unterliegen — ihrem particulären Intereſſe, dem Intereſſe, Alles in der Bibel wahr, gut und löblich zu finden, das höhere Intereſſe der Wahrheit und Gerechtigkeit zum Opfer bringt. Er zeigt trefflich die Nichtigkeit der Entſchuldigungsgründe, die man theologiſcher Seits angewandt, und die Verderblichkeit und Verwerflichkeit der dieſen Rettungsverſuchen zu Grunde liegenden Maximen, welche aus der Heiligkeit einer Perſon auf die Rechtmäßigkeit und Sittlichkeit ihrer Handlungen ſchließen, wenn dieſe gleich direkt allen Begriffen des Rechts und der Billigkeit widerſprechen. C'est établir, ſagt er hier, un trés-dangereux principe: on ne pourroit plus examiner sur les idées de la Morale les actions des anciens Prophêtes, pour condamner celles qui n'y seroient point conformes et ainsi les Libertins — die Freigeiſterei iſt ſtets das Schreckwort, womit B. die Orthodoxie zur Raiſon zu bringen, ihr das Verderbliche und Unvernünftige ihrer Lehren im Einklang mit ihren Principien zu zeigen und ſo verſtändlich zu machen ſucht — pourroient accuser nos Casuïstes d'approuver certaines actions qui visiblement sont injustes, de les approuver, dis-je, en faveur de certains gens et par acception de personnes. Disons mieux, appliquons aux Saints ce qui a été dit des grands esprits: nullum sine venia placuit ingenium. Les plus grands Saints ont besoin qu'on leur pardonne quelque chose.... On feroit un très-grand tort aux Loix éternelles et par consequent à la vraie Religion, si on donnoit lieu aux profanes, de nous objecter, que dés qu'un homme a eu part aux inspirations de Dieu nous regardons sa conduite comme la regle des mœurs, de sorte que nous n'oserions condamner les actions du monde les plus opposées aux notions de l'équité, quand c'est lui qui les a commises. Il n'y a point milieu: ou ces actions ne valent rien ou les actions semblables à celles-là ne sont pas mauvaises: or puisqu'il faut choisir l'une ou l'autre de ces deux choses, ne vaut-il pas mieux ménager les intérêts de la Morale, que la gloire d'un particulier?*) Den Kirchenvätern namentlich macht er den Vorwurf: ils ont sacrifié les inter-

*) Diction. Art. David. R. H.

êts generaux de la Morale à la réputation d'un particulier, et peu s'en faut que je n'applique à tous ceux qui sont animez de cet esprit ce bon mot de Ciceron: Urbem philosophiae proditis, dum castella defenditis.*)

Am unbedingteſten und entſchiedenſten ſpricht er aber die Univerſalität, die Selbſtſtändigkeit, die Souveränität des Sittengeſetzes aus in ſeinem Commentaire philosophique sur ces Paroles de Jesus Christ: Contrain-les d'entrer, où l'on prouve par plusieurs raisons demonstratives, qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des Conversions par la Contrainte et où l'on réfute tous les Sophismes des Convertisseurs à contrainte et l'Apologie que St. Augustin a faite des Persecutions. Traduit de l'Anglois du Sieur Jean Foxe de Bruggs par M. J. F. 1668. Er ſtellt hier den Grundſatz auf: Que la Lumière naturelle ou les principes généraux de nos connoissances sont la regle matrice et originale de toute interpretation de l'Ecriture en matière des moeurs principalement. Das erſte Capitel enthält die Entwickelung dieſes Princips. Sein Zweck iſt, den buchſtäblichen Sinn, welchen die Ketzerverfolger dieſem Spruch der Bibel gaben, zu widerlegen. „Ich ſtütze mich, ſagt Bayle hier, um den buchſtäblichen Sinn unüberwindlich zu widerlegen, auf dieſen Grundſatz der Vernunft, daß jeder buchſtäbliche Sinn, welcher die Verpflichtung zu Verbrechen enthält, falſch iſt. Der heilige Auguſtin ſtellt dieſe Regel, dieſes Kriterium, ſo zu ſagen, auf, um den bildlichen Sinn von dem buchſtäblichen zu unterſcheiden. Jeſus Chriſtus, ſagt er, hat ausgeſprochen, daß wir nicht ſelig ſeyn werden, wenn wir nicht das Fleiſch des Menſchenſohnes eſſen; dieſer Spruch ſcheint uns ein Verbrechen anzubefehlen; er iſt alſo ein Bild, welches uns verbindet, an dem Leiden des Herrn Theil zu nehmen und uns auf eine nützliche und angenehme Wiſe in's Gedächtniß zu rufen, daß ſein Fleiſch für uns gekreuzigt und verwundet worden. Es iſt hier nicht der Ort zu unterſuchen, ob dieſe Worte beweiſen, daß der heilige Auguſtin nicht die Anſicht der katholiſchen Kirche gehabt, oder ob er ſeine Regel gehörig anwendet: es genügt die Behauptung, daß ſein Räſonnement ſich auf dieſes, allein ein richtiges Verſtändniß der Schrift aufſchließende und ſichernde Grundprincip ſtützt: daß, wenn der buchſtäbliche Verſtand einer Bibelſtelle den Menſchen zu Verbrechen, oder (um alle Zweideutigkeit zu beſeitigen) zu ſolchen Handlungen

*) Diction. Art. Sara. Rem. K. In Betreff der moraliſchen Anſichten der Kirchenväter ſ. auch Art. Abimelech. R. A. u. Acindynus (Septimius.) R B.

verpflichtet, welche das natürliche Licht, die Gebote des Dekalogs und die Moral des Evangeliums verbieten, es schlechterdings ausgemacht ist, daß man diese Stelle falsch versteht und statt der göttlichen Offenbarung dem Volke seine eignen Visionen, seine Leidenschaften und Vorurtheile vorträgt.

Gott bewahre, daß ich die Gerichtsbarkeit des natürlichen Lichtes und der metaphysischen Principien so weit ausdehnen wollte, wie die Socinianer, welche den Satz aufstellen, daß jeder Sinn der heiligen Schrift, welcher diesem Lichte und diesen Principien widerspricht, falsch ist, und in Folge dieses Grundsatzes den Glauben an die Dreieinigkeit und Incarnation verwerfen; nein! nicht unbedingt, nicht unbeschränkt stelle ich meine Behauptung auf. Ich weiß wohl, daß es Grundsätze gibt, gegen welche die ausdrücklichsten, evidentesten Worte der heiligen Schrift nichts ausrichten würden, wie z. B. die Grundsätze, daß das Ganze größer ist, als der Theil, daß, Gleiches von Gleichem abgezogen, Gleiches übrig bleibt, daß unmöglich zwei sich widersprechende Sätze wahr sind, unmöglich das Wesen eines Subjekts wirklich noch besteht nach der Hinwegnahme des Subjekts. Wenn man hundert Mal das Gegentheil von diesen Sätzen in der Schrift nachwiese, wenn man tausend und abermal tausend Wunder mehr als Moses und die Apostel thäte, um dadurch die diesen allgemeinen Grundsätzen des Menschenverstandes entgegengesetzten Lehren zu beweisen: der Mensch, so wie er ist, würde nimmermehr daran glauben und sich viel eher überreden, entweder, daß die Schrift nur in Metaphern oder Worten, die in einem entgegengesetzten Sinne zu nehmen sind (par contre-véritez), rede, oder daß diese Wunder vom Teufel kämen, als glauben, daß das natürliche Licht in diesen Grundsätzen sich irre. Dieß ist so wahr, daß selbst die Katholiken, so sehr es in ihrem Interesse liegt, ihre Metaphysik aufzugeben und alle Principien des gesunden Menschenverstandes (sens commun) uns verdächtig zu machen, anerkennen, daß weder die Schrift, noch die Kirche, noch die Mirakel etwas gegen die evidenten Erkenntnisse der Vernunft, z. B. gegen den Grundsatz: das Ganze ist größer als der Theil, vermögen. Ich verweise hierüber nur auf den Pater Valerien Magni, einen berühmten Kapuziner, und damit man mir nicht einwende, daß dieß nur ein Privatmann ist, und mir daher nicht die Nothwendigkeit einer Masse von Citaten auferlege, bemerke ich nur im Allgemeinen, daß alle Controversisten katholischer Seits läugnen, daß die Transsubstanziationslehre der gesunden Philoso-

phie widerſpricht, und tauſend Diſtinctionen, tauſend Spitzfindigkeiten erſinnen, um zu zeigen, daß ſie nicht die Grundſätze der Metaphyſik zu Grunde richte. Die Proteſtanten räumen eben ſo wenig den Socinianern ein, daß die Dreieinigkeit und Incarnation ſich ſelbſt widerſprechende Dogmen ſind; ſie behaupten und zeigen, daß man dieſen Widerſpruch ihnen nicht nachweiſen kann. So machen es alle Theologen, zu welcher Partei ſie auch gehören mögen. Erſt erheben ſie, ſo hoch als es ihnen nur beliebt, die Offenbarung, das Verdienſt des Glaubens und die Tiefe der Myſterien, aber dann kommen ſie an den Thron der Vernunft, um ihr an den Füßen desſelben ihre Huldigungen darzubringen und anerkennen, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten — doch ihr ganzes Benehmen ſpricht es nur zu deutlich und beredt aus — daß der oberſte Gerichtshof, die letzte entſcheidende Inſtanz in allen Materien die durch die Grundſätze des natürlichen Lichtes oder der Metaphyſik zu uns redende Vernunft iſt. Sage man doch nicht mehr, daß die Theologie eine Königin und die Philoſophie ihre Dienerin iſt; die Theologen beweiſen es ja ſelbſt durch die That, daß ſie die Philoſophie als die Königin, die Theologie als ihre Dienerin anſehen; nur daher kommen die Torturen, die ſie ihrem Verſtande anthun, um nicht beſchuldigt zu werden, daß ſie der vernünftigen Philoſophie widerſprechen. Um dieſer Beſchuldigung vorzubeugen, ändern ſie lieber die Grundſätze der Philoſophie, ſetzen bald dieſen, bald jenen Grundſatz, je nachdem ſie ihre Rechnung dabei finden, herunter, aber durch alle dieſe Schritte ſprechen ſie eben auf's Deutlichſte die Superiorität der Philoſophie und das weſentliche Bedürfniß aus, ihr den Hof zu machen; ſie würden ſich nicht um die Gunſt der Vernunft mit ſolcher Anſtrengung bewerben und mit ihren Geſetzen übereinzuſtimmen bemühen, wenn ſie nicht anerkennten, daß jedes Dogma, welches nicht, ſo zu ſagen, bei dem oberſten Gerichtshof der Vernunft und des natürlichen Lichtes einregiſtrirt, gerichtlich beſtätigt und beglaubigt iſt, einen ſchwankenden und wie Glas zerbrechlichen Boden hat.

Fragen wir nun nach dem wahren Grunde von dieſer Erſcheinung, ſo können wir ihn nur darin finden, daß uns das Daſeyn jenes klaren und lebhaften Lichtes, welches alle Menſchen, ſobald ſie nur die Augen ihrer Aufmerkſamkeit (attention) aufthun, erleuchtet und ſie unwiderſprechlich von ſeiner Wahrheit überzeugt, zu dem Schluß berechtigt, daß es Gott, daß es die weſenhafte und ſubſtanzielle Wahrheit ſelbſt iſt; welche uns

unmittelbar durch ſich ſelbſt erleuchtet und in ihrem Weſen uns die Ideen der ewigen, in den allgemeinen Principien und Begriffen der Metaphyſik liegenden Wahrheiten ſchauen läßt. Warum ſollte nun aber die ewige Wahrheit ſo mit uns rückſichtlich dieſer allgemeinen Wahrheiten verfahren, warum ſie allen Zeiten, allen Weltaltern, allen Nationen in der Art offenbaren, daß nur eine geringe Aufmerkſamkeit die Bedingung ihrer Erkenntniß iſt, und daß man ſeine Beipflichtung ihnen nicht verſagen kann, warum, wiederhole ich, ſollte ſie ſo mit dem Menſchen verfahren, wenn nicht darum, um ihm mit dieſen Wahrheiten eine Regel an die Hand zu geben, einen Maaßſtab der Beurtheilung für die übrigen beſondern Gegenſtände, die ſich fortwährend halb wahr, halb falſch, bald ſehr verworren und dunkel, bald wieder ein wenig heller dem Geiſt darſtellen? Obgleich Gott vorausſah, daß die Geſetze der Einheit der Seele mit dem Leibe der Einheit derſelben mit dem göttlichen Weſen (eine Einheit, die zwar kein deutlicher Begriff iſt, aber denkenden Chriſten für nichts weniger als eine Chimäre gilt) nicht eine klare Offenbarung von Wahrheiten aller Art, eine Sicherheit vor allen Irrthümern verſtatten würden: ſo wollte er dennoch der Seele ein unfehlbares Mittel zur Unterſcheidung des Wahren vom Falſchen mittheilen; und dieſes Mittel iſt das natürliche Licht, ſind die metaphyſiſchen Principien, an denen wir eine Richtſchnur, eine urſprüngliche Regel beſitzen, um zu erkennen, ob die beſondern von Büchern oder unſern Lehrern mitgetheilten Lehren richtig oder unrichtig ſind. Hieraus folgt, daß der einzige Verſicherungsgrund von der Wahrheit eines Gegenſtandes für uns ſeine Uebereinſtimmung mit dieſem urſprünglichen und allgemeinen Licht iſt, welches von Gott in die Seele aller Menſchen ausgegoſſen wird, und, ſobald ſie ihm nur die gehörige Aufmerkſamkeit ſchenken, unfehlbar oder unwiderſprechlich ihre Ueberzeugung nach ſich zieht. Nur dieſem urſprünglichen und metaphyſiſchen Lichte verdanken wir es, daß wir den wahren Sinn unzähliger Stellen der heiligen Schrift ergründet haben, Stellen, die, im buchſtäblichen gemeinen Sinne genommen, uns in die niedrigſten Vorſtellungen von der Gottheit, die ſich nur immer denken laſſen, geſtürzt haben würden.

Ich wiederhole es noch einmal, Gott bewahre, daß ich dieſes Princip ſo weit wie die Socinianer ausdehnen wollte; in Betreff der ſpekulativen Wahrheiten mag es allerdings gewiſſe Gränzen geben, allein ich denke, in Betreff der praktiſchen und allgemeinen, ſich auf die Sittlichkeit beziehenden Principien

fallen sie durchaus weg. Ich will sagen: ich glaube, daß man ohne Ausnahme alle moralischen Gebote jener natürlichen Idee der Billigkeit (d'equité), welche aber, wie das metaphysische Licht, jeden Menschen, der da in die Welt kommt, erleuchtet, unterwerfen muß. Allein da die Leidenschaften und Vorurtheile nur zu oft die natürliche Idee der Billigkeit verdunkeln, so wünsche ich, daß Jeder, der sie recht erkennen will, sie im Allgemeinen und in der Abstraktion, sowohl von seinen besondern Interessen, als von den Gewohnheiten seines Vaterlandes zum Objekt seines Nachdenkens macht. Denn leicht kann eine verschmitzte und zugleich tief eingewurzelte Leidenschaft den Menschen überreden, daß eine Handlung, die für ihn eine nützliche und angenehme ist, der Vernunft gemäß sey; leicht kann die Macht der Gewohnheit und die Richtung, die uns die Erziehung gegeben, uns etwas als gut und schicklich vorstellen, was es doch nicht ist. Um sich daher von diesen Hindernissen los zu machen, wünsche ich, daß der, welcher deutlich das natürliche Licht in Bezug auf die Moral erkennen will, über sein persönliches Interesse und über die Gewohnheiten seines Landes sich erheben und im Allgemeinen die Frage an sich selbst stellen möge: „Ist dieses Gesetz oder dieser Grundsatz ein gerechter? und wenn es sich darum handelte, in einem Lande ihn einzuführen, wo er nicht gilt, wo es aber frei stände, ihn anzunehmen oder zu verwerfen, würde man mit leidenschaftsloser Prüfung erkennen, daß er gerecht ist und daher verdient, angenommen zu werden? Ich glaube, daß diese Abstraktion die Wolken zerstreuen würde, welche bisweilen in unserm Geiste dieses ursprüngliche und allgemeine Licht verfinstern, das von Gott ausfließt, um allen Menschen die allgemeinen Principien der Moral zu offenbaren, damit sie daran einen Probierstein für alle besonderen Lehren und Gesetze besitzen, selbst diejenigen nicht ausgenommen, welche Gott ihnen auf eine außerordentliche Weise offenbart, sey es nun unmittelbar oder mittelbar durch Propheten.

Ich bin vollkommen überzeugt, daß Gott, ehe er äußerlich sich Adam zu vernehmen gab, um seine Pflichten ihn zu lehren, schon innerlich zu ihm gesprochen hatte, indem er ihm die erhabne und unermeßliche Idee des absolut vollkommnen Wesens und die ewigen Gesetze der Moralität offenbarte, und zwar so, daß Adam sich nicht sowohl deßwegen, weil ein gewisses, äußerliches Verbot sein Gehör erschüttert hatte, zum Gehorsam gegen Gott für verpflichtet hielt, als vielmehr deßwegen, weil

das innerliche Licht, welches ihn schon erleuchtete, ehe noch Gott äußerlich zu ihm sprach, die Idee seiner Pflicht und Abhängigkeit von dem höchsten Wesen ihm ununterbrochen vorhielt. Selbst in Betreff Adams ist daher die Behauptung richtig, daß die geoffenbarte Wahrheit gleichsam unter die Gerichtsbarkeit des natürlichen Lichts gestellt wurde, um von ihm besiegelt, eingetragen, bewährt zu werden und so erst das Recht verbindender Gesetzeskraft zu erhalten, und es ist, im Vorbeigehen gesagt, sehr wahrscheinlich, daß, wenn unsre ersten Eltern über den dunkeln Gefühlen des Vergnügens, welche der Vorschlag, von der verbotnen Frucht zu essen, in ihrer Seele erregte, nicht, in Folge der wesentlichen Beschränktheit endlicher Geister, welche ihnen nicht die Beschäftigung mit geistigen Gedanken verstattet, während ihre Seele von den lebhaften und dunkeln Gefühlen der Lust eingenommen ist, die ewigen Gesetze der Moralität aus dem Gesichte verloren hätten, sie schwerlich das Gebot Gottes überschritten haben würden — ein Fall, der uns stets zur Warnung dienen muß, nie das natürliche Licht aus den Augen zu verlieren, wenn uns einer, er sei wer er wolle, irgend ein neues moralisches Gesetz vorschlagen will.

Allein was in Rücksicht Adams nur eine Wahrscheinlichkeit ist, daß er nämlich die Gerechtigkeit des äußerlichen Verbotes Gottes nur dadurch einsah, daß er dasselbe mit seiner primitiven Idee von dem höchsten Wesen verglich, das ist nach dem Falle zur unerläßlichen Nothwendigkeit geworden. Denn nachdem der Mensch erfahren, daß es zwei sehr unterschiedne Gesetzgeber gibt, war ihm ein Unterscheidungsprincip absolut nothwendig, um nicht die äußerlichen Offenbarungen Gottes mit den allenfallsigen Einflüsterungen oder Inspirationen eines maskirten Teufels zu verwechseln. Und dieses Princip konnte eben nichts anderes seyn, als das natürliche Licht, nichts andres als die in der Seele aller Menschen eingedrückten Ideen der Moralität, kurz die universelle Vernunft, welche alle Geister erleuchtet und Keinen täuscht, wenn er nur aufmerksam ihren Rath vernimmt, zumal in solchen lichtvollen Momenten, wo die körperlichen Dinge nicht die Seele in Anspruch nehmen, sei es nun durch sinnliche Bilder oder durch Leidenschaften, die sie im Gemüthe erregen. Alle Träume, alle Visionen der Patriarchen, alle Reden, die sie aus dem Munde Gottes vernahmen, alle Engelerscheinungen, alle Wunder, kurz Alles hat die Prüfung des natürlichen Lichtes bestehen müssen; denn

wie hätte man ſonſt unterſcheiden können, ob dieſe Offenbarungen von einem böſen, verführeriſchen Princip oder von dem Schöpfer aller Dinge kämen? .... Ein aufmerkſamer und nachdenkender Kopf ſieht klar ein, daß das lebhafte und deutliche Licht, welches uns an keinem Orte, zu keiner Zeit verläßt und uns zeigt, daß das Ganze größer iſt als der Theil, daß es Pflicht iſt, dankbar gegen ſeinen Wohlthäter zu ſeyn, keinem Andern zu thun, was wir nicht wollen, daß Andere uns thun, ſein Wort zu halten, nach ſeinem Gewiſſen zu handeln, er ſieht, ſage ich, klar ein, daß dieſes Licht von Gott kommt, daß es eine natürliche Offenbarung iſt; wie ſollte er ſich alſo einbilden können, daß Gott hernach ſich ſelbſt widerſprechen, d. h. kalt und warm aus Einem Munde blaſen werde (souffler le chaud et le froid), ſei es nun daß er ſelbſt äußerlich zu uns ſpricht oder andere Menſchen ſendet, um uns das gerade Gegentheil von den allgemeinen Lehren der natürlichen Vernunft zu offenbaren? Ein Epikuräer ſchließt ganz richtig (obgleich er ſein Princip falſch anwendet) wenn er behauptet, daß unſre Sinne, weil ſie die erſte Regel unſrer Erkenntniſſe und der Urſprung der Wahrheiten in unſrer Seele ſind, nicht der Täuſchung unterworfen ſein können. Er täuſcht ſich wohl in dieſer Annahme, daß das Zeugniß der Sinne die Regel und das Criterium der Wahrheit iſt, aber da er einmal dieſs annimmt, ſo ſchließt er mit vollem Rechte, daß unſre Sinne die entſcheidenden Richter in allen zweifelhaften und ſtreitigen Fällen ſeyn müſſen. Wenn alſo das natürliche und metaphyſiſche Licht, wenn die allgemeinen Principien der Wiſſenſchaften, wenn dieſe urſprünglichen Ideen, welche durch ſich ſelbſt uns überzeugen, uns gegeben ſind, um vermittelſt derſelben richtig zu urtheilen und an ihnen eine Unterſcheidungsregel zu haben; ſo iſt es abſolut nothwendig, daß ſie unſere oberſten Richter ſind, und daß wir ihrer Entſcheidung alle ſtreitigen und zweifelhaften Fälle unterwerfen. Sollte ſich daher Jemand herausnehmen, zu behaupten, daß Gott uns ein den urſprünglichen Principien geradezu entgegengeſetztes Moralprincip geoffenbart habe, ſo muß man ihm das abläugnen und behaupten, daß er ſich irrt und daß es viel vernünftiger iſt, das Zeugniß ſeiner Kritik und Grammatik, als das Zeugniß der Vernunft zu verwerfen. Will man das nicht zugeben, ſo iſt es aus mit unſerm Glauben..... Und darauf läuft auch am Ende das ganze Gerede der römiſchen Katholiken für die Autorität der Kirche und gegen den Weg der freien Unterſuchung hinaus. Ohne daran zu denken,

machen sie nur einen großen Umweg, um nach unzähligen Fatiguen an das Ziel zu kommen, dem die Andern geraden Weges zugehen. Die Andern sagen nämlich frei und ohne Umschweife heraus, daß man sich an den Sinn halten muß, der uns als der bessere erscheint; sie aber sagen, daß man sich davor wohl in Acht nehmen müsse, weil unsre Begriffe uns täuschen könnten, unsre Vernunft nur Irrthum und Finsterniß sey, und daß man daher sich an die Entscheidung der Kirche halten müsse. Kommt man denn aber nicht damit wieder auf die Vernunft zurück? Muß denn nicht der, welcher das Urtheil der Kirche seinem eignen vorzieht, vorher den Schluß machen: die Kirche hat mehr Einsicht wie ich, sie verdient also mehr Glauben wie ich? Jeder bestimmt sich also nach seiner eignen Erkenntniß; wenn er etwas für eine Offenbarung hält, so geschieht es, weil sein gesunder Sinn, sein natürliches Licht, kurz seine Vernunft ihm sagt, daß die Beweise dafür, daß es eine Offenbarung ist, gut sind. Wie stände es denn mit uns, wenn wir gegen die Vernunft, als ein Princip des Irrthums und der Finsterniß, mißtrauisch seyn müßten? Müßten wir denn nicht auch selbst gegen diesen Ausspruch: „die Kirche hat mehr Einsicht als ich, also verdient sie mehr Glauben als ich" mißtrauisch seyn? Müßten wir nicht nothwendig befürchten, daß sie sich täuscht, sowohl in Betreff des Princips, als der Folgerung, die sie daraus zieht? Wie stände es denn mit diesem Argumente: Alles, was Gott sagt, ist wahr, nun sagt er aber durch Moses, daß er einen ersten Menschen erschuf, also ist es wahr, wenn wir nicht die natürliche Vernunft zu einer sichern und unfehlbaren Regel, zum absoluten Kriterium aller Fragen hätten, selbst die Frage nicht ausgenommen: ob Dieß oder Jenes in der Bibel enthalten ist? Haben wir denn nicht dann auch Ursache, an dem Obersatze dieses Argumentes und folglich auch an dem Schlußsatz zu zweifeln? Da aber ein solcher Zustand das schrecklichste Chaos und der verruchteste Pyrrhonismus von der Welt wäre, so müssen wir nothwendig eingestehen und anerkennen que tout dogme particulier, soit comme l'avance comme contenu dans l'Ecriture, soit qu'on le propose autrement est faux, lorsqu'il est refuté par les notions claires et distinctes de la lumière naturelle, principalement à l'égard de la Morale. *)

*) Oeuvres div. T. II. p. 367—370.

So ſehr wir dem Verfaſſer der Pensées diverses die Bekämpfung des Aberglaubens, ſeine Tendenz, die Menſchheit aufzuklären, die Natur aus einem Gegenſtand der religiöſen Angſt und Furcht zu einem Gegenſtande freier, vernünftiger Anſchauung zu machen, die Naturphiloſophie alſo von der Theologie abzutrennen, als ein beſonderes Verdienſt anrechnen müſſen: ſo ſehr müſſen wir ſein Beſtreben, die Unabhängigkeit der Ethik von der Theologie, ihre Selbſtſtändigkeit und ausnahmsloſe Univerſalität geltend zu machen, als ein löbliches Beſtreben anerkennen. Denen freilich, die an den Namen Gottes, in Beziehung auf dieſes Wort noch in der alten Superſtition befangen, magiſche Wirkungen knüpfen, das Wort Gott an die Spitze der Ethik und überhaupt der Wiſſenſchaft ſtellen wollen, um ihnen angeblich einen ſichern und fruchtbringenden Boden damit zu geben, denen freilich erſcheint ein ſolches Beſtreben als ein irriges — ein Wort, mit dem gerade am meiſten die Irrwiſche unſrer Zeit um ſich werfen — als ein oberflächliches ſeichtes Beſtreben — Worte, mit denen jetzt gerade die flachſten, gedankenloſeſten Köpfe am freigebigſten ſind. Aber laßt Euch nicht bethören, Freunde der Wahrheit! Befolgt die ſtrengen Geſetze der Wiſſenſchaft! Haltet feſt an dem Verſtande! Bleibt treu der Vernunft! Dann iſt auch Gott in Euch, zwar nicht dem Namen nach, aber, was mehr iſt, dem Weſen nach. Der Name macht es nicht aus; es kommt auf die Beſtimmung, auf den Begriff an. Der Begriff allein unterſcheidet den Gott und den Götzen, die Wahrheit und das Wahnbild. Setzſt du Gott zum Princip einer beſtimmten Erkenntniß und Wiſſenſchaft, ſo kannſt du nicht den allgemeinen Begriff Gottes in ſeiner unbeſtimmten Totalität zum Princip machen, denn als dieſe iſt er eben ſo das Princip dieſer als jener Wiſſenſchaft, iſt er das Princip von Allem. Wie willſt du alſo die beſtimmte Wiſſenſchaft aus ihm begründen? heißt das nicht das Licht aus dem Dunkel ableiten wollen, die Wiſſenſchaft in der That principlos machen und ſie bloß zufälligen Einfällen Preis geben? Wenn du Gott z. B. zum Princip der Rechtsphiloſophie machen willſt, kannſt du ſie aus ihm begründen, wie er der Gnädige, der Barmherzige, der Allmächtige, der Schöpfer der Natur iſt? Nein! Du haſt kein andres Prädikat als das der Gerechtigkeit. Als Allmacht, als unbeſchränkte, an kein Geſetz gebundne Macht kann er das Recht zum Unrecht, das Unrecht zum Recht machen, als Gnädiger iſt er nicht gerecht, hebt er die dem Rechtsbegriff nach gültige

Strafe auf. Gott kann lediglich in dieſer und keiner andern Beſtimmtheit in Betracht kommen, wenn er das Princip dieſer und nicht zugleich irgend einer andern Wiſſenſchaft ſeyn ſoll. Indem du die Wiſſenſchaft begründen willſt, nimmſt du ihr ihren Grund, vernichteſt ihre Baſis, ihre Gränzen, ihr Maaß, ihre Geſetze, ihre heilige Idee, wenn du irgend ein andres Prädikat mit zu Hülfe nimmſt; deine wiſſenſchaftliche Deduktion iſt nichts andres als die unredlichſte Taſchenſpielerei von der Welt.

Höre ein Beiſpiel. Was würdeſt du von dem Verſtande eines Menſchen halten, welcher die Güte der Gedichte ſeines Freundes alſo beweiſen wollte: Cajus iſt ein guter Menſch, ein guter Juriſt u. ſ. w., alſo ſind ſeine Gedichte auch gut. Du würdeſt lachen. Und warum? Weil er nicht dieſe von den übrigen Eigenſchaften unterſchiedne und unabhängige Eigenſchaft des Dichtens, nicht dieſe beſtimmte Qualität, aus der allein die Gedichte kommen, ſondern den moraliſchen Menſchen zum Princip ſeiner Deduktion macht. Aber verfährſt du nun weniger verſtandlos, wenn du die Rechtsbegriffe aus Prädikaten der Gottheit ableiteſt, die gar nichts mit der Idee des Rechtes gemein haben? Iſt das nicht eine Schöpfung aus Nichts? Eben ſo iſt es, wenn du Gott zum Princip der Ethik machſt. Du haſt dann kein andres Prädikat, als das der Bonitas oder Sanctitas, kein anders als ein ethiſches Prädikat. Jedes andre Prädikat iſt nicht nur überflüſſig, ſondern auch ſtörend, ja zerſtörend. Gott iſt nicht als Gott überhaupt, ſondern als das Gute Princip der Ethik; nicht das Subjekt, ſondas Prädikat allein kommt in Betracht; es reducirt ſich Alles auf die Idee des Guten, alldieweil du nur durch dieſelbe das Prädikat des Guten denkeſt. Es iſt daher gleichgültig, ob du Gott als das Gute oder das Gute an und für ſich zum Princip machſt, da Gott lediglich in dieſer Beſtimmtheit Princip der Ethik iſt. Gott iſt nur noch ein Name, ein Wort; das Weſen, der Begriff iſt der ethiſche Begriff. Ja es iſt nicht nur gleichgültig, ob du das Wort: Gott noch anwendeſt oder fallen läßt: es iſt heilſam, es iſt redlich, es iſt ein wohlthätiger Fortſchritt, es iſt eine Nothwendigkeit, das Gute nicht als ein Prädikat, als eine Eigenſchaft eines Weſens, das noch andere ihm ſelbſt entgegengeſetzte Eigenſchaften hat, zu faſſen, ſondern in ſeiner abſoluten Selbſtſtändigkeit zu denken. Nur ſo wird das Sittliche rein, unbefleckt, unvermiſcht gedacht, erkannt, was es iſt, nur ſo wird es als Idee gefaßt, und erſt ſo gefaßt, kann

es in seiner Wahrheit, seiner untrüglichen und unbestechlichen Selbstheit begriffen werden.

Gott ist der Gute, der Weise, der Allmächtige — so hieß es auf dem Standpunkt der Theologie. In der Vorstellung der Allmacht — obwohl sie durch das Prädikat der Weisheit und Güte äußerlich beschränkt wurde — war die Idee des Guten an sich, objektiv aufgehoben: die Behauptung, daß Gott nur das Gute und Weise *wollen* und vollbringen könne, war die *subjektive Einschränkung*, um die anstößigen Consequenzen zu beseitigen, die aber *an sich nothwendig* in dieser Vorstellung enthalten waren. Selbst *Leibnitz* faßt in seiner Theodize die *Macht* als ein *besonderes*, vom Willen und Verstand unterschiedenes Prädikat. Als die einzig wahre Macht wurde daher nicht die *Macht der Intelligenz* und des Willens gefaßt; der Begriff der Macht war noch nicht unter die *Herrschaft* des Geistes genommen — nur eine dunkle, *sinnliche* Vorstellung, ein ungezügelter, willkührlicher nächtlicher Dämon oder Kobold, der auch den besten Köpfen das Licht ihres Geistes auslöschte, kein Wort das einen positiven Gedanken ausdrückte, kein Zeichen der Vernunft, sondern ein sinnstörender, ihre besten Entwürfe besudelnder Fleck. Es war diese Vorstellung der Macht *im Grunde* dieselbe Vorstellung, als die, welche dem Volksglauben an Zauberei und Teufelei zu Grunde lag: nur mit dem Unterschiede, daß sie in den Köpfen der denkenden Orthodoxen nur oder doch hauptsächlich an die Vorstellung Gottes angeknüpft wurde. Es war der unüberwundene Mirakelglaube, der zwar in den Dienst der moralischen, geistigen Eigenschaften Gottes genommen — durch ihren moralischen Gehalt unterscheiden sich die Wunder Gottes von den Wundern des Teufels — aber doch zugleich noch ein selbstständiger Glaube war. (20)

Die naivste Satyre auf die Bedeutung der Wunder war daher der Glaube, daß auch die Dämonen, die Teufel Wunder thun können — ein Glaube, der aber nur auf eine volksthümliche Weise das wahre Wesen des Mirakels zur Erscheinung bringt, denn der Begriff des Wunders ist *kein göttlicher* Begriff. In den Begriff Gottes mischte sich darum in der Vorstellung unsrer frommen Väter ein Gott mit dem bösen Princip gemeinsames Prädikat ein: *die wunderthätige Macht*, die Macht der Unvernunft und Gesetzlosigkeit, nur mit dem *an sich*, an dem *Inhalt* des Begriffes selbst nichts ändernden Unterschied, daß die Macht Gottes Allmacht war und seine Wunder

nicht zu dem — dem Wunder an sich selbst äußerlichen — Zwecke geschahen, die Menschen zu verführen und irre zu leiten, sondern zu bessern und erleuchten. Der Glaube und Begriff des Wunders an sich selbst ist daher ein eben so irrationaler, als irreligiöser und unsittlicher Glaube und Begriff. (21)

So wie die Wissenschaften überhaupt unter den Scholastikern nicht gedeihen konnten, weil sie keine rein-wissenschaftliche Principien hatten, weil sie die Gränzen der Theologie und Philosophie vermischten, weil ihre Principien nicht freie, dem Denken immanente Principien waren, d. h. weil ihnen die Glaubensvorstellungen selbst unbedenklich und unverfänglich Denkprincipien waren — daher die albernen Quästionen der Scholastiker, z. B. ob Gott nicht durch seine Allmacht einer Jungfer ihre verlorne Jungferschaft wieder herstellen, ob er nicht einer Kreatur Allmacht und Allwissenheit geben könne, ohne ihr deßwegen das Wesen einer Kreatur zu nehmen, Quästionen, die alle durch die Bank nur nothwendige Consequenzen von der uranfänglichen Schöpfung aus Nichts waren — so wenig konnte die Ethik, die am längsten unter der Botmäßigkeit der Theologie stand, gedeihen, die sittliche Idee in ihrer Reinheit, in ihrer adäquaten Bedeutung erfaßt werden, so lange sie in Abhängigkeit von der Theologie war. Die Theologie gründet die Ethik auf den Willen Gottes; denkt sie sich diesen Willen schlechtweg, weil es der Wille Gottes, der Befehl des Herrn ist, als Grund der Ethik, so hat sie ein willkührliches, ein unsittliches, ein die Ethik in ihrer Basis vernichtendes Princip der Ethik, denn das Gute hat keine andere, als seine eigne Macht, es kann nur durch sich selbst den Menschen binden und bestimmen, d. h. es kann keinen andern, sittlichen Verpflichtungsgrund, das Gute zu thun, geben, als den Begriff des Guten an und für sich selbst. (22) Denkt sie sich aber deßwegen den Willen Gottes als Grund der Ethik, weil er der Wille des Guten ist, die Natur Gottes das Gute selbst ist: so ist der substanzielle Begriff, der entscheidende, wesenhafte Begriff allein der ethische Begriff, so gibt sich die Theologie als Theologie auf, so stehen wir auf dem Boden der Philosophie, auf dem Standpunkt der autonomischen Ethik. Die Ethik selbstständig zu erfassen, war daher eine heilige Aufgabe der Menschheit; alle anderweitigen theologischen Vorstellungen entstellen, verunreinigen, verfinstern sie. Erst in Kant und Fichte, wo die Philosophie zu ihrem Heile und zum Heile der Menschheit sich selbstständig erfaßte,

unabhängig von der Theologie, erst in ihnen kam daher auch die ethische Idee in ihrer Reinheit und Lauterkeit zum Daseyn. Der Atheismus, der so verächtlich behandelte Atheismus war nichts anderes als die nothwendige und deßwegen heilsame Uebergangsstufe von dem empirischen, wie ein Ding äußerlich-objektiven Gotte, von dem Gotte, an den sich die empirische Frage knüpfte: gibt es einen Gott? von dem seiner Natur nach eben deßwegen abläugbaren und bezweifelbaren, ungöttlichen Gotte zum Idealismus, zum Gedanken des Geistes, zum Begriffe des Göttlichen an und für sich, zur selbstständigen, lautern Erfassung des Wesens der Natur, wie des Wesens der sittlichen Idee. (23) Der kategorische Imperativ war das Manifest, in dem die Ethik ihre Freiheit und Selbstständigkeit der Welt ankündigte — ein heilbringender elektrischer Schlag aus dem heitern Himmel der bisherigen Glückseligkeitstheorien. Anders als in der nackten, von allen Anthropopathismen entkleideten Gestalt der schlichten Pflichtnothwendigkeit konnte sich zunächst die ethische Idee nicht geltend machen. Kant ist der Erste der eine Grammatik der Ethik schrieb.

Ich weiß wohl: Ihr spottet über den kategorischen Imperativ. Aber der Grund ist begreiflich; euer Spott gereicht nur dem kategorischen Imperativ zur Ehre. Euer schwülstiger, euer von den Blähungen und sonstigen Beschwerden eures bedürfnißreichen Unterleibs aufgedunsner, euer von Crucifixen und Heiligenbilder fascinirter, euer superstitiöser, euer materialistisch, euer selbstsüchtig, euer verstockt religiöser Sinn macht euch unfähig, die erhabne Idee des kategorischen Imperativs zu ahnden, geschweige zu begreifen. Noch erhabner als Kants sind aber Fichtes Ideen, die er in seiner Sittenlehre und zerstreut in seinen übrigen Schriften aussprach. Das Christenthum hat an Erhabenheit nichts, was es den Ideen Fichtes an die Seite stellen könnte, aus dem einfachen Grunde, weil es als Religion, die sich an den Menschen überhaupt, besonders an das Volk wendet, die sittlichen Ideen an empirische Interessen knüpfen muß, um sie ihm eingänglich zu machen. Fichte's Ideen sind streng, theilweise fast übermenschlich, aber die Ethik ist keine Pädagogik, deren Sache es ist, die empirischen Tugendmittel zu lehren und anzuwenden. Die Ethik kann nicht capituliren, sich nicht accomodiren an die menschlichen Schwächen und Bedürfnisse, nicht dem Menschen schmeicheln, sie muß ihn vielmehr aufschrecken, erschüttern, zermalmen; ihre Gebote müssen mit unbedingter Rücksichtslosigkeit ausgesprochen werden, und für

den empirischen Menschen stets den Charakter der Unendlichkeit, des Ideals tragen, damit er sich nicht einbilde, er sey schon, was er stets nur werden kann und soll. Fichte war der Held, der einzig der sittlichen Idee die ganze Macht, Schönheit und Herrlichkeit der Welt zum Opfer brachte, daher die Einseitigkeit seines Systems. Aber nur diese selbstständige Erfassung der Ethik konnte auch einen solchen rein sittlichen Charakter hervorbringen*) — die Theologie bringt nicht solche Charaktere hervor. Der Theolog thut das Gute nicht um des Guten willen; die Idee der Sittlichkeit ist nicht die selbstständig ihn beherrschende Idee. Er denkt dabei stets an Gott, nicht als das Gute — sonst würde er diese Idee befreien, selbstständig machen — sondern als Gott überhaupt, an Gott, wie sich an dessen Vorstellung empirische, eigennützige Bedürfnisse anknüpfen, wie er sich auf den Menschen nicht nur als ein moralisches, geistiges, sondern auch physisches, abhängiges, allerlei Schwächen und Affecten, wie Furcht und Hoffnung, unterworfnes Wesen bezieht, an Gott, den allmächtigen Herrn, den obwaltenden Beschützer und Wohlthäter der Menschheit: was er thut, das thut er im Namen des allmächtigen Herrn, auf sein Geheiß, in seinem Angesicht: er opfert ihm sein Leben auf, aber der, dem er es aufopfert, ist sein Beschützer, sein Vater, sein Vergelter; er weiß, daß ewige Seligkeit ihn erwarten wird. Opfert er sich auch nicht gerade deßwegen auf, thut er überhaupt das Gute nicht gerade deßwegen, weil ihn das Paradies erwartet: er weiß doch, daß es ihn erwartet, es identificirt sich doch sein Glaube an das Paradies so sehr mit dem Glauben an Gott, daß wer ihm das Paradies nimmt, auch Gott nimmt; und er mag sich die Freuden des Paradieses noch so geistig vorstellen, die Seligkeit bezieht sich doch immer auf den empirischen Glückseligkeitstrieb. Seine sittlichen Handlungen und Gesinnungen haben daher keinen rein-sittlichen Grund; diesen hätten sie nur, wenn er das Gute in seiner absoluten Selbstständigkeit, rein an und für sich selbst dächte. Aber das ist ja dem Theologen viel zu abstrakt und negativ. Er bedarf zu seinem Objekte ein Subjekt, dem er selbst hinwiederum persönlich Objekt ist, ein Subjekt, von dem er gesehen wird, wie er es sieht, dem er in die Augen blickt, um hier im Grunde das Bild des eigenen Selbstes wieder zu finden.

Die Christen rühmen sich ihrer Demuth, dem heidnischen

*) Man vergleiche Fichte's Leben von seinem Sohne — ein würdiges, höchst dankenswerthes Denkmal.

Hochmuth gegenüber. Vitia splendida nannten sie die Tugenden der Heiden, entsprungen aus Ruhmsucht, aus Selbstsucht überhaupt. Es sey! Aber wenn du das Gute nicht aus Liebe zum Guten an und für sich selbst, sondern aus Liebe zu Gott thust, merke wohl! zu Gott, wie du ihn denkst, d. h. zu einem Wesen, in dessen Begriff und Verehrung du dich nicht über den Begriff der Persönlichkeit zur Anerkennung der Macht und Wirklichkeit der Idee erhebst, so geschieht alle deine Liebe nur im Dienste und Interesse der Persönlichkeit; deine Religion ist nur eine vergeistigte Selbstsucht. Daß du dir diese Persönlichkeit als eine von dir unterschiedne, als die absolute, als die göttliche Persönlichkeit vorstellst, ändert nichts an der Sache. Die substanzielle Bestimmung Gottes, auf die du dich beziehst, ist nicht die Kategorie der Ethik, sondern die rein empirische Kategorie der Persönlichkeit. Die Persönlichkeit ist die Hauptsache, die ethische Kategorie nur ein Accidenz, das nur zur Beleuchtung, zur Hervorhebung der Persönlichkeit dient, aber nicht für sich selbst in deine Anschauung tritt, sie ist nur ein Mittel zu deinem frommen Zwecke. Ob du von andern Sterblichen gesehen wirst oder von dem unsterblichen Wesen, ob du dich in deiner armseligen Aussicht auf den einzuärndtenden Ruhm selbst belohnst, oder von dem König der Könige den Lohn empfängst, ob du das Gute thust, um den Menschen zu gefallen, oder um dem höchsten Wesen zu gefallen — es ist eins: das Gute geschieht nicht aus freien, unabhängigen, nicht aus objektiven, aus dem Guten selbst geschöpften Gründen. Ja es ist ein viel tieferer Hochmuth, sich vorzustellen, ein Gegenstand des höchsten Wesens zu seyn, als ein Gegenstand der Bewunderung von seines Gleichen — obwohl ein Hochmuth, der um so weniger als solcher zu erkennen ist, als er nicht den Schein des Hochmuths vor sich trägt. Aber das Auge des Denkers, der so manche Enttäuschung erlebt, täuscht er nicht. Er erkennt, daß der Unterschied nur darin besteht, daß der Fromme das, was er von sich abzieht, in den Gegenstand überträgt, um, was er sich selbst genommen, wieder aus den Händen des höchsten Wesens zurückzuerhalten. Ueberdieß wegen die Opfer des Heiden nicht den Lohn auf, den er erwartete; was ist der Name, der Ruhm gegen das Opfer des Lebens? Ein Schatten, ein Nichts. Aber die Opfer der Christen wiegt der Lohn unendlich auf; hier ist das Opfer ein Nichts gegen den Lohn.

Wahrlich, die denkenden Heiden dachten reiner die Idee des Guten, denn sie mischten nicht den Begriff der Persönlichkeit ein.

Wehe dem, der die Idee des Guten als ein Prädikat, als eine — wenn auch die wesentliche — Eigenschaft auf ein Subjekt auftragen und von ihm unterstützen lassen muß, um sie nicht wesens- und haltungslos aus seinen Augen verschwinden zu sehen! Wie da der philosophische Geist verschwunden ist, wo nicht mehr das Seyn selbstständig gedacht, sondern ein Seyendes, d. h. ein gespenstisches Subjekt, das ist, vorausgesetzt wird; so ist der sittliche Geist entschwunden, wo die Idee des Guten nicht frei von aller Persönlichkeit rein durch sich selbst gedacht und um seiner selbst willen geliebt und gethan wird. Nur mit gerechter Verachtung kann und muß man daher auf Euch blicken, die Ihr mit euren angeblich tieferen, religiösen Begründungen euch brüstend, die positivsten, tiefsten Fortschritte der Menschheit und Wissenschaft, im lächerlichsten Dünkel befangen, als überlebte Standpunkte bezeichnet! Wo sind denn eure Werke, die ihr den Werken eines Fichte's, eines Kant's an die Seite setzen könnt? Wo Charaktere, wie Kant, wie Fichte, wie Friedrich II? Ach, wie sehr bestätigt sich wieder in neuster Zeit, was Bayle von der Religion in seiner Zeit sagte! Der unreinste Sinn kann sich hinter die Religion verstecken: die schmutzigsten, verächtlichsten Gesinnungen, die niedrigsten Persönlichkeiten, die schlechtesten Weltzustände vertragen sich wohl mit der Religion, aber nicht mit der Idee der Sittlichkeit. Nur die Ethik — freilich nicht eine bornirte Moral, die die Pflicht in ihrer trivialsten Bedeutung erfaßt, die sie nicht stützt auf die unendliche Idee des Guten, in deren Anschauung allein sich die Moral mit der Metaphysik, der Wille mit der Erkenntniß verbindet — nur die Ethik ist darum die wahre Religion; sie ist der Geist der Religion, der offen ausgesprochne, der sein selbstgewiße, der sich nicht durch Phantasiebilder täuschende und hintergehende, in dunkle Embleme und confuse Vorstellungen verbergende Geist, das reine, einfache, gerade Wort der Wahrheit, fern von aller orientalischen Bilderpracht. Nur die Ethik erzeugt, wie die Geschichte beweist, offne, freie, redliche, edle, widerspruchslose, natürliche, wahrhafte, ächt-religiöse Charaktere. Friedrich war ein religiöser Fürst. Die Staatsreligion, die Religion des Regenten ist allein die heilige Idee der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit ist eine unendliche Tugend. Ein gerechter Fürst ist per se ein frommer Fürst, denn er subordinirt sich demüthigst der heiligen Idee und Pflicht der Gerechtigkeit, und die Gerechtigkeit ist nichts andres, als die der Vernunft conforme, die allgemeine Liebe, die Liebe aber zur Menschheit die

einzig wahre Gottesliebe, wie dieß die Weisen aller Zeiten gewußt und gesagt haben. Aber ein frommer Fürst ist deßwegen, weil er fromm ist, noch nicht ein gerechter und guter Fürst; ja er vergißt und vernachlässigt nur zu leicht über der Sorge für sein Heil, über seinen Pflichten gegen Gott die untergeordneten, gemeinen Pflichten gegen seine Unterthanen, seinen Staat. Schon Cosimo de Medici sagte: che gli stati non si tenevano con i Paternostri in mano.*) Die Theologie die sich über die Ethik stellt, ist eben so verderblich den Staaten, dem Leben, wie den Wissenschaften. Wer etwas über die Pflicht setzt, der hat schon in seinem Sinne die Pflicht überschritten. Was der Mensch nicht mit und in dem Sinne des Höchsten betreibt, das hat für ihn im Grunde seiner Seele nur die Bedeutung von Allotrien, dem fehlt der Segen der Wahrheit, die Macht der Gottheit. Nur wem die Ethik selbst die Theologie ist, die Pflichten gegen die Menschheit die Pflichten gegen Gott sind, nur in dem ist die Pflicht eine göttliche Nothwendigkeit, ein Urtheil in letzter Instanz, eine Infallibilität, eine Resolutio categorica, eine Vis primitiva, eine unauflösliche Bindekraft, eine Entelechie des Willens, kurz — was kann man mehr sagen? eine Wahrheit. Nur, wer von sich sagen kann, wie Friedrich II:

Mein höchster Gott ist meine Pflicht**)

kann seyn ein Friedrich, leisten, was er der Menschheit leistete.

Der Widerspruch der Dogmen mit der Vernunft.

Die Abtrennung der Ethik von der Theologie ist der schlagendste Beweis, daß sich ein Geist der Theologie entfernt hat, daß er gleichgültig geworden ist gegen ihre Dogmen, daß er Etwas auf dem Herzen hat, was er vor ihren Einflüssen in Sicherheit zu bringen sucht, daß er nichts mehr mit ihnen zu schaffen haben will, daß es vielmehr zwischen ihm und der Theologie zu einem förmlichen Bruche, zu einer entschiednen Antipathie gekommen ist — eine Antipathie, deren theoretischer Ausdruck die

*) Macchiavelli Istor. Fiorent. Lib. VII. p. 250. Opere di N. M. V. IV. Milano 1804.

**) Sämmtliche Werke Friedrich d. Gr. In einem Bande. Berlin 1835. p. 724.

Erkenntniß und Behauptung ist, daß die Dogmen der Vernunft widersprechen.

Die Veranlassung zur ausführlichen Begründung und Durchführung dieses Widerspruchs gaben Bayle keineswegs die orthodoxen, sondern die rationalistischen Theologen, welche behaupteten, daß die Schrift und Vernunft sich nicht widersprechen könnten — so z. B. in einer im Jahre 1686 auf der Universität zu Franecker aufgestellten These folgenden Inhalts: neque ex culpa libero eos, qui asserere sustinent, si Ratio aliud quid nobis dictaret, quam scriptura, huic potius esse credendum: quasi aut Scriptura Rationi adversari aut contraria simul vera aut illud verum esse posset, quod Rationi contrariatur. *) Die Rationalisten anerkannten die Rechte der Vernunft, aber zugleich auch die Rechte der Orthodoxie; sie wollten zwei Herren zugleich dienen. Selbst der treffliche B. Bekker, welcher die Kühnheit hatte, im Jahre 1692 mit seiner bezauberten Welt gegen den Hexen- und Dämonenglauben aufzutreten und seinen philosophischen Gründen mehr Glauben zu schenken, als den Aussprüchen der Bibel in dieser Materie, stützte doch wieder — freilich für seine Zeit eine Nothwendigkeit — seine Gedanken zugleich auf die Autorität der Bibel und war so genöthigt, die gegen ihn zeugenden Stellen in einem seiner Ansicht günstigen Sinne auszulegen. Die Rationalisten standen selbst noch auf dem Standpunkt der Orthodoxie: die Dogmen waren ihnen eine Autorität; nur war ihnen auch die Vernunft eine Autorität: sie begingen daher den Widerspruch, daß sie das Interesse der Vernunft verneinten, indem sie in ihrem Interesse zu handeln glaubten, das der Vernunft Widersprechende als ein der Vernunft Conformes zu beweisen suchten. Sie gaben zu, daß die Incarnation, Prädestination, die Trinität der Vernunft wirklich Mysterien, und daher nur Gegenstände des Glaubens wären, aber von andern Dogmen, die nicht weniger oder noch mehr der Vernunft widersprechen, suchten sie zu beweisen, daß sich die Einwürfe dagegen beseitigen, die Widersprüche, die sich dem Nachdenken über diese Dogmen zunächst darbieten, befriedigend auflösen ließen. Diese Dogmen waren besonders der Sündenfall und die unmittelbar damit zusammenhängenden Lehren der Theologie. Bayle dagegen hatte in seinem Dictionaire gelegentlich auf die Disharmonieen zwischen dem natürlichen und geoffenbarten Lichte hingewiesen, namentlich die Widersprüche zwischen dem Sündenfall, dem Ursprung des Uebels und dem We-

*) Réponse aux Quest. p. 765. Not n.

ſen Gottes als unauflöslich bezeichnet. Das ärgerte natürlich die rationaliſtiſchen Theologen; ſie ſuchten daher das Gegentheil zu demonſtriren, Bayle zu widerlegen. Aber Bayle's Geiſt konnten ihre Erklärungen nicht befriedigen, ihre Argumente nicht blenden: ſie gaben ihm nur die Gelegenheit, ſeine zufälligen Aeußerungen zu förmlichen Beweiſen zu erheben und die Schwächen und Widerſprüche der rationaliſtiſchen Theologie recht in's Licht zu ſetzen. (24) Während die rationaliſtiſchen Theologen die Parthei der Orthodoxie nahmen, indem ſie die Parthei der Vernunft nahmen, ſo ergreift Bayle die Parthei der Vernunft, indem er die Parthei der Orthodoxie nimmt und mit den unbedingten Orthodoxen ſagt, aber nicht nur ſagt, ſondern beweiſt: die Lehre vom Sündenfall — das wichtigſte Dogma, ja die Baſis der Orthodoxie — iſt rein unbegreiflich, d. h. widerſpricht den Begriffen der Philoſophie. Um den Widerſpruch recht in die Augen ſpringen zu laſſen, reducirt B. den ſtreitigen Punkt auf eine gewiſſe Anzahl von Theſen. Neun Artikel machen den Inhalt der theologiſchen Lehre aus, und ihnen gegenüber ſtehen 25, ſage fünf und zwanzig philoſophiſche Maximen, mit denen die theologiſchen Artikel übereinſtimmen müßten, wenn eine Uebereinſtimmung des Glaubens und der Vernunft zu Stande kommen ſollte, aber nun und nimmermehr ſich zuſammenreimen laſſen. Die Sätze der Theologie ſind folgende:

1) „Gott, das ewige und nothwendige, unendlich weiſe, gute, heilige und mächtige Weſen beſitzt ſeit aller Ewigkeit eine Herrlichkeit (gloire) und Seligkeit, die weder zunehmen noch abnehmen können. 2) Gott beſtimmte ſich mit Freiheit zur Hervorbringung von Geſchöpfen, und wählte aus einer unendlichen Menge möglicher Weſen nach Belieben einige aus, um ihnen die Exiſtenz zu geben und die Welt aus ihnen zu machen, die Uebrigen ließ er im Nichts. 3) Das menſchliche Weſen befand ſich in der Anzahl von Weſen, die er ſchaffen wollte; er ſchuf daher einen Mann und ein Weib, und bewilligte ihnen unter andern Gunſtbezeugungen auch den freien Willen, ſo daß ſie die Macht hatten, ihm zu gehorchen oder nicht zu gehorchen; aber er bedrohte ſie mit dem Tode, wenn ſie ſein Verbot, von einer gewiſſen Frucht zu eſſen, nicht halten würden. 4) Sie aßen deſſen ungeachtet von dieſer Frucht, und ſeitdem wurden ſie nebſt ihrer ganzen Nachkommenſchaft verurtheilt zum Elend dieſes Lebens, zum zeitlichen Tod, zur ewigen Verdammniß und einem ſolchen Hange zur Sünde, daß ſie ſich ihr faſt unbeſchränkt und unaufhörlich überlaſſen. 5) Es gefiel ihm jedoch in Folge ſeiner unendlichen Barmherzigkeit, von

dieser Verdammniß eine sehr geringe Anzahl von Menschen auszunehmen, sie zwar während dieses Lebens dem Elend und Sündenverderbniß ausgesetzt zu lassen, aber sie doch durch seine Unterstützung in Stand zu setzen, die Seligkeit des ewigen Paradieses zu erlangen. 6) Er hat von Ewigkeit her alle Ereignisse vorausgesehen, alle Dinge geordnet, jedes an seinen Platz gestellt, und er lenkt und regiert die Welt fortwährend nach seinem Wohlgefallen, so daß nichts ohne seine Erlaubniß oder wider seinen Willen geschieht, sondern er vielmehr, so wie es ihm nur gut dünkt und so oft als es ihm nur gut dünkt, alles Mißfällige, folglich auch die Sünde, welche für ihn das empörendste, verabscheuungswürdigste Ding von der Welt ist, verhindern und in jeder menschlichen Seele die Gedanken hervorbringen kann, welche er gut heißt. 7) Er bietet Gnaden Leuten an, von denen er weiß, daß sie sie nicht annehmen dürfen und daß sie sich durch die Zurückstoßung dieser Gnaden bei weitem schuldiger machen, als sie es seyn würden, wenn man sie nicht ihnen angeboten hätte und erklärt ihnen, daß er sehnlichst wünsche, daß sie diese Gnaden annehmen, erweist ihnen aber nicht die Gnaden, von denen er weiß, daß sie sie annehmen würden."

Die philosophischen Maximen sind folgende: „I. Da das unendlich vollkommne Wesen in sich selbst eine Herrlichkeit und Seligkeit findet, die sich weder vermehren noch vermindern lassen, so hat seine Güte allein ihn zur Erschaffung der Welt bestimmt; keine Sucht nach Lob, kein interessirter Beweggrund, seine Seligkeit und Herrlichkeit zu erhalten oder zu vergrößern, hat daran Antheil gehabt. II. Die Güte des unendlich vollkommnen Wesens ist unendlich, und wäre nicht unendlich, wenn man sich eine Güte vorstellen könnte, die größer als die seinige wäre. Dieses Merkmal der Unendlichkeit kommt allen seinen andern Vollkommenheiten zu, seiner Liebe zur Tugend, seinem Hasse gegen das Laster; sie müssen so groß seyn, daß sich nichts darüber denken läßt. III. Da eine unendliche Güte Gott bei der Schöpfung der Welt geleitet hat, so bezwecken alle Spuren von Weisheit, Verstand, Macht und Größe nur das Wohl der intelligenten Geschöpfe. Er hat seine Vollkommenheiten nur dazu geoffenbart, daß die Geschöpfe dieser Art ihre Glückseligkeit in der Erkenntniß, in der Bewunderung und Liebe Gottes fänden. IV. Die Wohlthaten, die er den der Glückseligkeit fähigen Geschöpfen mittheilt, haben nur ihr Wohl zur Absicht. Er erlaubt also nicht, daß sie ihnen zum Unglück gereichen, und wenn der allenfallsige Mißbrauch derselben im Stande seyn

sollte, sie zu Grund zu richten, so würde er ihnen solche Mittel mitgeben, die ihnen den guten Gebrauch sicherten; denn sonst wären es nicht wahrhafte Wohlthaten, und seine Güte wäre geringer als die, die wir uns in irgend einem andern Wohlthäter vorstellen können. V. Ein böses Wesen ist wohl fähig, seine Feinde mit kostbaren Geschenken zu überhäufen, sobald es weiß, daß sie dieselben nur zu ihrem eignen Verderben benutzen werden. Es stimmt also nicht mit dem unendlich guten Wesen überein, seinen Geschöpfen einen freien Willen zu geben, wenn dasselbe bestimmt weiß, daß sie einen verderblichen Gebrauch davon machen werden. Wenn dasselbe daher ihnen den freien Willen gibt, so gibt es ihnen zugleich auch das Mittel zur gehörigen Anwendung mit, und erlaubt nicht, daß sie in irgend einem Falle die Anwendung dieses Mittels versäumen. Und sollte es kein Sicherheitsmittel gegen den Mißbrauch des freien Willens geben, so würde ihnen Gott eher dieses Vermögen entziehen, als zugeben, daß es die Quelle ihres Verderbens würde. Und dieß ist um so offenbarer, als der freie Wille eine Gnade ist, die er ihnen aus eigner Wahl, ohne darum ersucht worden zu seyn, erwies, so daß er also in diesem Falle weit mehr an den verderblichen Folgen dieser Gabe schuld wäre, als wenn er sie nur auf ihre dringenden Bitten hin bewilligt hätte. VI. Wenn man Jemand eine seidene Schnur schickt, in der Gewißheit, daß er sich damit aus freiem Antriebe erdrosseln werde, so ergreift man ein eben so sicheres Mittel, ihn ums Leben zu bringen, als wenn man ihn erdolcht oder durch einen Andern erdolchen läßt. Man beabsichtigt seinen Tod eben so gut bei der Anwendung des ersten, als eines der letztern Mittel, ja es hat den Anschein, daß man eine boshaftere Absicht dabei hat, weil man auf ihn allein die ganze Schuld und Strafe seines Untergangs wälzen will. VII. Ein wahrer Wohlthäter gibt unverzüglich, er wartet nicht bis seine Geliebten aus Mangel an den Wohlthaten, die er ihnen ohne alle Schwierigkeit und Unbequemlichkeit gleich von Anfang hätte erweisen können, lange Leiden ausgestanden haben. Wenn ihm seine beschränkten Kräfte nicht erlauben, Gutes zu thun, ohne Schmerz oder sonst ein Uebel beizumischen, so thut er es wohl, aber nur mit Bedauern, und er greift zu diesem Mittel der Wohlthätigkeit nur dann, wenn ihm kein andres schmerzloses Mittel zu Gebote steht. Wenn er aber seinen wohlthätigen Zweck eben so leicht durch ein wohlthätiges Mittel erreichen könnte, so würde er diesen direkten Weg einschlagen und nicht

erſt den Umweg vom Uebel zum Guten machen. Und wenn er mit Reichthümern und Ehren Jemand überhäuft, ſo iſt es nicht ſeine Abſicht, ihn dieſe Güter genießen zu laſſen, um ihn dann durch den Verluſt derſelben um ſo empfindlicher zu ſtrafen, je mehr er ſich daran gewöhnt hatte, und ihn ſo unglücklicher zu machen, als einen, welcher ſtets dieſer Güter beraubt war. Um dieſen Preis traum! würde ein böſes Weſen ſeine verhaßten Feinde mit Wohlthaten überhäufen. VIII. Der größte und reellſte Ruhm, den man ſich in der Eigenſchaft eines Regenten erwerben kann, iſt, wenn man unter ſeinen Unterthanen die Tugend, die Ordnung, den Frieden, die Seelenruhe aufrecht erhält. Der Ruhm, der ſich auf ihr Unglück ſtützt, kann nur ein falſcher Ruhm ſeyn. IX. Die größte Liebe für die Tugend bekundet nur der Regent, welcher, wenn es in ſeinen Kräften ſteht, bewirkt, daß die Tugend ſtets ohne Beimiſchung der Sünde ausgeübt wird. Wenn es ihm nun ein Leichtes iſt, dieſes Glück ſeinen Untergebnen zu verſchaffen, er aber doch der Sünde erlaubt, ſich zu erheben, mit dem Vorbehalt, ſie erſt nach langer Duldung zu beſtrafen, ſo iſt ſeine Liebe für die Tugend nicht die größte, die man ſich vorſtellen kann, ſie iſt folglich nicht unendlich. X. Den größten Haß auf die Sünde hingegen bekundet keineswegs der, welcher ſie erſt lange herrſchen läßt und hintendrein beſtraft, ſondern wer ſie ſchon vor ihrer Entſtehung ausrottet, d. h. verhindert, daß ſie gar nicht aufkommt. Ein König z. B., welcher ſeine Finanzen ſo trefflich eingerichtet hätte, daß nie ein Unterſchleif vorfiele, würde einen ſtärkern Haß gegen die Ungerechtigkeit ſeiner Finanzpächter (partisans) bezeugen, als wenn er ſie dann erſt hängen ließe, nachdem er lange geduldig zuſah, wie ſie ſich mit dem Blute ſeiner Unterthanen mäſteten. XI. Ein auf die Intereſſen der Tugend und das Wohl ſeiner Unterthanen bedachter Regent gibt ſich alle mögliche Mühe, daß ſie nie ſeine Geſetze übertreten, und wenn er ſich genöthigt ſieht, ſie wegen des Ungehorſams zu beſtrafen, ſo thut er es, um durch die Strafe ſie von ihrem Hang zum Böſen zu heilen und in ihrer Seele eine feſte und dauerhafte Neigung zum Guten wiederherzuſtellen, weit gefehlt, daß es ſein Wille wäre, durch die Strafe des Verbrechens ihre Neigung zum Böſen zu befeſtigen. XII. Wenn man ein Uebel erlaubt, welches man doch verhindern kann, ſo bekümmert man ſich nicht darum, ob es begangen oder nicht begangen wird, oder man wünſcht ſelbſt, daß es begangen wird. XIII. Es iſt ein großer Fehler eines Regenten, wenn

er ſich nicht darum kümmert, ob Ordnung oder Verwirrung in ſeinen Staaten iſt. Der Fehler iſt um ſo größer, wenn er will oder wünſcht, daß Verwirrung darin iſt. Wenn er durch geheime und indirekte, aber unfehlbare Mittel einen Aufruhr in ſeinen Staaten erregte, welcher ſie an den Rand des Untergangs brächte, um ſich dann in den Augen der Welt den Ruhm zu verſchaffen, daß er den zur Rettung eines großen, dem Untergange nahen Reiches erforderlichen Muth und Verſtand beſitze; ſo beginge er eine höchſt bedauernswürdige Handlung. Wenn er aber dieſen Aufruhr deßwegen erregte, weil ihm kein anderes Mittel zu Gebote ſtände, den gänzlichen Untergang ſeiner Unterthanen zu verhüten, und das Wohl ſeines Volkes auf neuen Grundlagen und auf mehrere Jahrhunderte hinaus zu befeſtigen, ſo würde man wohl dieſe unheilvolle Nothwendigkeit beklagen, die Art und Weiſe aber, wie er ſie zu benutzen wußte, loben. XIV. Die Erlaubniß eines Uebels iſt nur dann zu entſchuldigen, wenn man es nicht verhüten kann, ohne dadurch ein größeres Uebel zu bewirken, aber nimmermehr zu entſchuldigen, wenn man die wirkſamſten Mittel gegen dieſes Uebel ſowohl, als gegen alle anderen Uebel, die etwa aus der Unterdrückung deſſelben entſtehen könnten, in Händen hat. XV. Das unendlich mächtige Weſen, Schöpfer der Materie und Schöpfer der Geiſter, macht Alles, was es nur immer will, mit dieſer Materie, mit dieſen Geiſtern. Es gibt keine Bewegung, keine Lage, keine Figur, welche nicht ſeine Allmacht der Materie geben, keinen Gedanken, welchen ſie nicht den Geiſtern mittheilen könnte. Wenn alſo dieſes Weſen ein phyſiſches oder moraliſches Uebel erlaubt, ſo geſchieht es nicht deßwegen, weil ohne dieſes Uebel ein andres noch größeres phyſiſches oder moraliſches Uebel abſolut unvermeidlich wäre. Alle Gründe von der Nothwendigkeit einer Miſchung des Guten mit dem Uebel, welche ſich auf die Beſchränktheit der Kräfte des Wohlthäters ſtützen, fallen bei dieſem Weſen weg. XVI. Man iſt eben ſo gut die Urſache eines Ereigniſſes, wenn man es durch moraliſche Mittel, als wenn man es durch phyſiſche Mittel bewirkt. Ein Staatsminiſter, welcher, ohne ſein Kabinet zu verlaſſen, bloß dadurch, daß er die Leidenſchaften der Rädelsführer zu benützen weiß, alle Pläne einer Verſchwörung zerſtört, iſt eben ſo gut die Urſache von dem Sturz dieſer Kabale, als wenn er ſie durch eine Gewaltthat zerſtört hätte. XVII. Es iſt eins, ob ich eine nothwendige Urſache anwende oder eine freie Ur-

ſache, wenn ich gerade die Momente wähle, wo ich weiß, daß ſie ſich beſtimmt hat. Wenn ich annehme, daß das Schießpulver das Vermögen hat, ſich zu entzünden oder nicht zu entzünden, wenn Feuer daran kommt, und ich beſtimmt weiß, daß das Pulver geſinnt ſeyn wird, ſich um acht Uhr Morgens zu entzünden, ſo bin ich eben ſo gut die Urſache von ſeinen Wirkungen, wenn ich um dieſe Stunde Feuer an das Pulver bringe, als ich die Urſache bin in der wahren Annahme, daß das Feuer eine nothwendige Urſache iſt. Denn in Beziehung auf mich iſt die freie Urſache nicht mehr eine freie Urſache: ich ergreife ſie in dem Momente, wo ich weiß, daß ſie durch ihre eigne Macht genöthigt iſt. Es iſt unmöglich, daß ein Weſen frei oder indifferent ſey in Betreff des Gegenſtandes, zu dem es bereits beſtimmt iſt und in Betreff der Zeit, wo daſſelbe beſtimmt iſt. Alles, was exiſtirt, exiſtirt nothwendig, während es exiſtirt oder in dem Moment, wo es exiſtirt. Tout ce qui existe existe necessairement pendant qu'il existe. XVIII. Wenn ein großes Volk ſich der Empörung ſchuldig gemacht hat, ſo verfährt man keineswegs gnädig, wenn man dem hunderttauſendſten Theile verzeiht, das ganze übrige Volk aber hinrichtet, ohne ſelbſt die Säuglinge zu verſchonen. XIX. Wenn ein Arzt aus einer Menge von Heilmitteln, worunter ſich mehrere befinden, von denen er beſtimmt weiß, daß ſie der Patient mit Vergnügen nehmen würde, gerade nur das Mittel auswählt, von dem er gleichfalls beſtimmt weiß, daß es der Patient ausſchlagen wird: ſo mag er ſo viel als er will den Patienten bitten und ermahnen, das Mittel nicht zu verwerfen: man wird nichts deſto weniger einen gerechten Grund haben zu glauben, daß es nicht ſein ernſtlicher Wille iſt, ihn zu heilen; denn wenn er wirklich die Geneſung des Patienten wünſchte, ſo würde er eine von denjenigen Arzneien auswählen, von denen er weiß, daß ſie der Kranke recht gerne annehmen würde. Wenn er aber überdem wüßte, daß die Verwerfung des angebotnen Heilmittels die Krankheit des Patienten bis zur Tödtlichkeit ſteigern würde, ſo könnte man ſich nicht enthalten zu behaupten, daß er trotz aller ſeiner Bitten und Ermahnungen den Tod des Kranken wünſche. Voilà Monsieur les deux partis qu'il est question de pacifier, 7 Propositions Théologiques d'un côté, 19 Maximes Philosophiques de l'autre. Vous appercevrez du premier coup d'oeil que la més-intelligence n'est pas petite *)

*) Réponse aux Quest. d'un Prov. p. 796—798.

Man kann nichts Gründlicheres, nichts Schlagenderes, nichts Unüberwindlicheres — von dem Standpunkt aus, auf welchem Bayle stand und stehen mußte, um seine Gegner zu schlagen — gegen das Dogma vom Sündenfall — das Grundübel, aber Grundprincip der Orthodoxie — und die damit zusammenhängenden Vorstellungen und Dogmen vorbringen, nicht deutlicher, nicht kräftiger diese dogmatische St. Bartholomäusnacht der Intelligenz und aller göttlichen Begriffe ins Licht setzen, als es hier in diesen 19 Propositionen geschieht. Sie enthalten ein treffliches dialektisches, obwohl nur indirektes, Panorama von den theoretischen Gräuelthaten der orthodoxen Theologie. Leibnitz übernahm gleichwohl aus Galanterie gegen eine treffliche Königin, überdem nachsichtsvoll gegen herrschende, namentlich religiöse Vorstellungen, aber gewiß auch nur deßwegen so tolerant, so liberal gegen sie, weil sein universeller Geist im Wesen frei davon war, Leibnitz übernahm die Widerlegung der Bayle'schen Einwürfe gegen die Conformität des Glaubens mit der Vernunft. Aber Leibnitz bleibt nicht bei der Klinge; er hält den theologischen Standpunkt nicht inne; er schiebt zwischen die Dogmen und Bayles Gegengründe seine eignen Deutungen und Ideen ein. So entgegnet Leibnitz, daß die Tugend nicht die einzige Qualität sei, die Gott liebe, daß des Menschen Glückseligkeit nicht sein einziger Zweck sei, daß das Universum, nicht der Mensch allein oder für sich selbst, sein Objekt sei. Aber alle diese Entgegnungen verlassen den theologischen Standpunkt, spielen den Streitpunkt in eine allgemeinere Sphäre, in die Sphäre der Philosophie, wo consequent zugleich mit den Einwürfen Bayles auch die Dogmen und die sie begleitenden Vorstellungen, welche Bayle angreift und Leibnitz vertheidigt, wegfallen. Fällt die Basis der Bayle'schen Einwürfe, so fällt auch die Basis der Dogmen. Und so ist es auch in der That! Leibnitz hebt den Standpunkt der Theologie auf, indem er sie in Schutz nimmt. Wenn Gott das Universum im Auge hat, nicht nur den Menschen, oder wenn er den Menschen nur insofern im Auge hat, inwiefern er im Universum mitbegriffen und das Universum Gegenstand Gottes ist, so kann nicht mehr die Rede seyn — die Nothwendigkeit dieser Folgerung leuchtet von selbst ein — von einer unmittelbaren und besondern, sondern nur einer allgemeinen und indirekten Vorsehung, der Vorsehung des Gesetzes, nicht mehr die Rede seyn von besonderen Apparitionen der Gottheit, von besondern Gnadenwirkungen und Mirakeln, wo Gott unmittelbar des Menschen

wegen eingreift und die allgemeinen Gesetze zum Besten seiner Auserwählten aufhebt, nicht mehr die Rede sein von einem Sündenfall als einem Akte, der Furore macht, ja die ganze Schöpfung mit in seinen Fluch hineinzieht. Wenn ein Vater seinen Sohn in einen schönen Blumengarten versetzt, mit dem Bedeuten, daß er hier sich seines Lebens erfreuen möge und ihm Alles erlaubt sei, nur nicht die Frucht eines gewissen Baumes, so mag es wohl den Schein haben, so lange als der Sohn dieses Gebot hält, so lange der friedliche Zustand der Affirmation besteht, daß der Vater auch den Garten und die lieblichen Blumen und die schönen Goldkäfer, die sich von ihren Pollen nähren, liebt, weil er seinen Sohn in diese Umgebung versetzte, um ihm damit eine Freude zu machen, und sie ihm also selbst gefallen haben muß, indem man nur damit einen Andern erfreuen kann, was man selbst, wenigstens relativ, schön findet. Aber, wenn er, so wie der Sohn nicht dieses Gebot hält, darüber so exaltirt wird, so in Zorn und Wuth geräth, daß er alle Blumen und Käfer mit den Füßen zertritt, kurz eine so schreckliche Verwüstung anrichtet, daß, wo sonst nur Leben und Freude wohnte, jetzt nur Tod und Elend haust, so erklärt er ganz unzweideutig durch diese Wuth, daß ihm gar nichts weiter Gegenstand ist, als eben dieser sein Sohn. Und wenn er dann die sich widersprechende Handlung thut, daß er den Sohn selbst und seine ganze Nachkommenschaft verflucht, so kommt das nur daher, daß ihn die Wuth im ersten Augenblick so sehr seines Verstandes beraubte, daß er nicht mehr zwischen Recht und Unrecht unterscheiden konnte, und über seinem Zorne den Grund seines Zornes vergaß. Denn weßwegen anders ärgerte er sich so sehr, als wegen der Sünde seines Sohnes? Sein einziges Objekt, außer ihm selbst, ist also der Sohn. So wie er ihn gezüchtigt, und sein Zorn sich gesetzt hat, so wird er daher auch wieder auf Mittel denken, seinen Sohn glücklich zu machen, ihn zu Gnaden annehmen, und so, was er zuerst auf negative und verkehrte Weise, jetzt auf affirmative Weise bekräftigen, nämlich daß ihm nicht der Garten, nicht die andern Wesen, sondern allein der Sohn am Herzen liegt. Dieser einerseits egoistische, im höchsten Grade reitzbare und empfindliche, andrerseits wieder, wenn er gerade in die rechte Laune kommt, herzensgute, vor Liebe überfließende Vater ist der Gott der dogmatischen Theologie. In der Theologie kommt Gott nur in Betracht, wie er Gegenstand des Menschen ist, wie er sich auf ihn bezieht, und wie der Mensch Gegenstand Gottes ist. Die

Beziehungen Gottes auf die Welt als Schöpfer, Erhalter der Dinge gehen auf in der Bestimmung Gottes, als eines bloßen Personen-Gottes, die hier die allein *wesentliche* und *charakteristische* ist, gehen auf in der substanziellen Bestimmung der Persönlichkeit und ihren Affektionen, Bestimmungen, die alle die Beziehung auf den Menschen ausdrücken, den Menschen nicht von seiner Persönlichkeit, nicht von dem Gedanken *an sich selbst*, *an sein Heil* abziehen. *Derselbe* Gott, der *mein* Vater, *mein* Erretter, *mein* Beschützer ist, derselbe ist der Schöpfer der Dinge, und ich beziehe mich daher stets auf mich, nur bald mehr unmittelbar, bald mehr mittelbar. Der Standpunkt des Universums verschwindet. Der Mensch thut hier wohl Alles um Gottes willen, aber Gott thut auch Alles um des Menschen willen; der Mensch hat nur Gott im Auge, aber Gott hat auch nur den Menschen — und zwar nicht den Menschen überhaupt, den Menschen der Idee, die Gattung, das sind ja ruchlose Abstraktionen — sondern diesen, jeden speciellen Menschen im Auge. Der Mensch ist der Zweck Gottes. Gott opfert sich selbst auf zur Erlösung desselben. Diese Lehre nur und die ihr zu Grunde liegenden Vorstellungen sind der Mittelpunkt der Theologie. Zwar ist seine Absicht nur, sie *zu sich selbst* zu bringen, aber nur weil er die Seligkeit ist, auf daß seine *ihre* Seligkeit sey. Hätte er wirklich sich, nur sich im Auge, wie einige Theologen behaupten, so würde er sie in sein Wesen absorbiren; aber nein! sie bleiben ewig — sonst ginge ja *ihre* specielle Seligkeit verloren — in ihrer Individualität bestehen, ewig Gegenstände also des Auges Gottes, des Allsehenden. Der Gott der Theologie ist ein specieller, particulärer Gott — wer das läugnen will, läugnet die Theologie, läugnet ihre specifische Differenz — kein Gott des Universums, kein *universaler Gott*. Dieser Gott, der nicht ein Masculinum, sondern Generis neutrius, nicht ein Nomen proprium, sondern commune ist, dieser Gott ist ja der verhaßte, der chimärische, der nur im Gedanken — ja wohl nur im Gedanken, denn auch das Universum existirt für uns nicht im Gefühle des Herzens, nicht in den Sinnen, sondern nur im Gedanken — existirende, *pantheistische* Gott, der Gott der Philosophen, der von jeher den Theologen ein Gespenst, ein Nichts war, weil er das Nichts ihres Selbstes ist, weil er ihnen nicht, wenigstens nicht so, wie sie es wünschen, die Gewißheit ihrer ewigen, persönlichen Fortdauer gibt, welche im letzten Grunde die einzige Gottheit ist, die sie glauben. Leibnitz widerlegt vom Standpunkt des Universums, also vom Stand-

punkt des pantheistischen Gottes aus, d. h. — um groben Mißverständnissen vorzubeugen — des Gottes, in dessen Begriffe nicht die Bestimmungen nur, welche allein die menschliche Persönlichkeit sich selbst verobjektiviren, sondern die Kategorien der Universalität und Vernunftnothwendigkeit in Anschauung kommen, Leibnitz, sage ich, widerlegt von diesem Standpunkt aus, obwohl er ihn selbst in anthropomorphistische Vorstellungen einfaßt, Bayle's Einwürfe; er hebt also mit dem Standpunkt Bayle's auch den Standpunkt der Dogmen auf, in Beziehung auf welchen allein seine Einwürfe gelten, Bedeutung haben. (25)

Leibnitz, auch die Theologen Jaquelot und Clericus machten Bayle ferner diesen Vorwurf, daß er zu anthropomorphistische Vorstellungen und Beispiele anwende. Aber auch gegen diesen Vorwurf müssen wir Bayle in Schutz nehmen. Wenn einmal die Prädikate der Weisheit, der Güte und Gerechtigkeit auf Gott anwendbar sind, gelten, so müssen auch nothwendig — was ja Leibnitz selbst ausdrücklich zugibt — die Begriffe, die wir nothwenig damit verbinden und die Consequenzen, die sich unmittelbar daraus ergeben, gelten; sonst sind sie leere Worte. Wir müssen entweder sagen: wir haben gar keinen Gedanken von Gott, gar kein Prädikat für ihn — dann ist aber das Wort Gott ein bloßer, ein sinnloser Wortschall, Gott für uns ein Nichts, denn der Glaube kann nicht dieses Nichts des Gedankens ersetzen, weil er selbst der Vorstellung bedarf, wenn er nicht ein Glaube von Nichts sein will — oder wir müssen auch, wenn wir einmal ein Prädikat wählen, auch die Consequenzen gelten lassen, die nothwendig daran sich anknüpfen. Wir machen uns einer erbärmlichen Sophistik, einer schmählichen Lüge und Hinterlist schuldig, wenn wir, was wir zuerst behaupteten, dann wieder zurücknehmen wollen, unter dem Beisatze, man müsse sich das ja nicht zu anthropomorphistisch denken, sich ja nicht einbilden, daß die Gerechtigkeit Gottes unsre Gerechtigkeit ist. Es gibt nur eine Gerechtigkeit, nicht eine menschliche und eine göttliche Gerechtigkeit. Der Unterschied zwischen der menschlichen und göttlichen Gerechtigkeit kann kein Unterschied in dem Begriffe der Gerechtigkeit an sich selbst sein, sondern nur den, dem Begriffe der Gerechtigkeit an sich gleichgültigen Unterschied der menschlichen und göttlichen Persönlichkeit treffen. Der Mensch täuscht sich oft, mischt Leidenschaften ein, aber wo das der Fall ist, da ist er eben nicht gerecht. Gott unterscheidet sich als Gerechter nur dadurch von dem Menschen, daß sich nie ein Irrthum über das was Recht

ist, nie ein ungerechtes Motiv sich in seine Gerechtigkeit einmischt, daß die Gerechtigkeit sich in ihm verwirklicht, ohne einen Widerstand zu finden, ohne ihren Begriff zu verdunkeln. Darum appellirt der Mensch, wo der menschliche Richter ihm Unrecht gethan, an die göttliche Gerechtigkeit, nicht deßwegen, weil bei Gott gerade ist, was bei den Menschen krumm, sondern in der Gewißheit, daß die Gerechtigkeit Gottes nicht gegen den Begriff der Gerechtigkeit handeln kann, und also auch in diesem speciellen Falle so entscheiden werde, wie es Recht ist. Er nimmt seine Zuflucht nicht zu einem andern Begriffe der Gerechtigkeit — wie könnte er sich sonst mit Zuversicht an die Gottheit wenden? — sondern nur zu der Untrüglichkeit und Unbestechlichkeit Gottes, als den zuverläßigen Garantieen des Begriffs der Gerechtigkeit. Bayle nun denkt sich das Ideal der Güte, der Liebe, der Gerechtigkeit, er denkt sie sich so als Eigenschaften der Gottheit, wie sie nicht durch Leidenschaften und andere ihnen an sich fremdartige Ingredienzen und Gränzen beschränkt werden, und veranschaulicht sie allerdings durch Beispiele von Menschen, aber von Menschen, welche diesen Begriffen entsprechen, welche so sind, wie sie sein sollen, welche nicht sich, sondern diese Tugenden offenbaren, welche folglich keine Anthropomorphismen sind. Vielmehr sind die theologischen Vorstellungen die Anthropomorphismen, gegen welche Bayle zwar dieselben Begriffe geltend macht, welche der Theologie zu Grunde liegen, aber gedacht mit strenger Consequenz und gereinigt, gedacht in ihrer Universalität, in ihrer Göttlichkeit. Der Begriff der Gerechtigkeit ist durch sich selbst, an und für sich selbst — nicht erst als Eigenschaft einer göttlichen Persönlichkeit gedacht, die eben nur dadurch gerecht ist, daß sie dem Begriffe der Gerechtigkeit entspricht — ein göttlicher Begriff. Der Mensch, der gerecht ist, ist ein Gott ähnlicher, kein anthropopathischer Mensch; denn er abstrahirt von seinem menschlichen, interessirten, leidenschaftlichen Wesen; er überwindet sich. Die Leidenschaft widerspricht nicht dem Menschen, aber die Gerechtigkeit widerspricht ihm: die tagtägliche Erfahrung liefert die sprechendsten Beweise. Rohe, sinnliche, gemeine, sich nicht über sich erhebende Menschen und Völker haben keinen Begriff von der Gerechtigkeit; sie kennen nur die Rache. Der Gott der sieben theologischen Propositionen, der Adams Schuld auf seine Nachkommen ausdehnt und andere dem Begriffe der Gerechtigkeit widersprechende Handlungen begeht, widerspricht nicht dem rohen, leidenschaftlichen, boshaften

oder wenigſtens ſinnlichen Menſchen, ſondern nur dem höher gebildeten Menſchen, der ſich über die Begierden und Triebe der Sinnlichkeit zu dem Begriffe der Gerechtigkeit an und für ſich erhebt, kurz widerſpricht nur dem Menſchlichen, nicht in ſeiner ſchlechten und gemeinen, ſondern in ſeiner wahren, göttlichen Bedeutung. Der Chineſe, der die Vergehen des Vaters an ſeinen Kindern ſtrafen läßt, noch mehr der Barbar würde das Benehmen des dogmatiſchen Gottes ſeinen Begriffen ganz conform finden. Der Einwand daher: man muß die Gerechtigkeit Gottes und ſeiner Handlungen nicht nach menſchlichem Maaßſtab, d. h. nichts anderes als nicht nach dem Begriffe der Gerechtigkeit an und für ſich, nicht nach dem göttlichen Begriffe beurtheilen, iſt ein eitler Vorwand, mit dem man das Schlechteſte, das Vernunftloſeſte, das Albernſte rechtfertigen kann. (26) Wenn ein heidniſcher Philoſoph, etwa ein Xenophanes, den heidniſchen Theologen die Handlungen der Götter vorhielt, um ihnen das Unvernünftige ihres Glaubens zu zeigen, ſo haben ſie ihm gewiß dieſelbe Antwort gegeben, mit denſelben Gründen die Handlungen ihrer Götter gerechtfertigt, mit welchen die chriſtlichen Theologen ihre Dogmen vertheidigen. Unfehlbar haben die heidniſchen Prieſter zu dem Xenophanes alſo geredet: „Vermeßner! wie willſt du nach deinem kurzſichtigen, beſchränkten Verſtande die Handlungen der unſterblichen Götter bemeſſen? Den Göttern iſt Alles erlaubt; ſie ſind erhaben über die Schranken der gemeinen bürgerlichen Tugenden, erhaben über die Geſetze, welche Sterbliche binden; darum nur ſind ſie Götter. Aber der Ehebruch der Götter iſt gleichwohl nicht Ehebruch, der Diebſtahl der Götter nicht Diebſtahl, an ihre Handlungen muß man keinen menſchlichen Maaßſtab anlegen. Es iſt wahr: ihre Handlungen ſind unſrer Vernunft nach ſchändliche, den heiligſten Begriffen der Moralität widerſprechende Handlungen; aber vergiß nicht, daß es Götter ſind, die handeln; was ſie thun, iſt göttlich, und was göttlich iſt, muß auch recht und gut ſein. Der Ehebruch der Götter iſt daher kein Ehebruch; wie freilich der Ehebruch der Götter, der unabläugbarſte, der ſonnenklarſte, der auf der That ertappte Ehebruch dennoch kein Ehebruch iſt, das können wir dir nicht begreiflich machen; wir ſelbſt begreifen es nicht; du mußt es glauben; aber eben das Unbegreifliche iſt ja der göttliche Humor davon.“ (27) Löſen wir daher dem Bayle die Zunge und ſprechen das geradezu mit philoſophiſcher Strenge und Unbedingtheit aus, was er ſelbſt weder in Beziehung auf ſeine Zeit, noch in Beziehung

auf ſich, ſich einzugeſtehen und auszuſprechen wagen konnte, ſo erhalten wir dieſe Wahrheit zum Ertrag: der Gott, welcher in den ſieben theologiſchen Propoſitionen beſchrieben und in den neunzehn philoſophiſchen Maximen kritiſirt wird, iſt ein leidenſchaftlicher, von einem Extrem ins andere ſtürzender, ein willkührlicher, capricieuſer, darum unbegreiflicher, d. h. ein dem Begriffe der Gottheit, wie ſie in den philoſophiſchen Maximen dargeſtellt wird, geradezu widerſprechender, gottloſer Gott, ein Gott ohne allen göttlichen Wahrheitsſinn, ein widerſpruchsvoller, verſchlagner, hinterliſtiger, täuſchender, trugvoller Gott, ein Gott, der in der That und Wahrheit die Urſache der Sünde und alles Uebels iſt, aber nur nicht den Schein haben will, daß er es iſt, und daher alle möglichen Mittel erſinnt, um von ſich, dem Allmächtigen, ohne deſſen Wille nichts geſchieht, dem Allgegenwärtigen, dem Allwiſſenden, die Schuld auf ſeine armen Geſchöpfe zu wälzen.

Die Frage, ob Gott ſchuldig oder unſchuldig ſei an dem Falle des Menſchen — eine Frage, die nicht der Glaube, ſondern der Verſtand aufwarf, aber welche nichts weniger als eine vorwitzige und überflüſſige Frage, ſondern eine Frage iſt, die ſich nothwendig, von ſelbſt aus den theologiſchen Principien und Vorſtellungen ergibt, die man nicht unterlaſſen kann, ſich aufzuwerfen, wenn man ehrlich iſt und über die Gegenſtände des Glaubens nachſinnt, um die anſtößigen Conſequenzen zu beſeitigen, wie die frühern deßwegen ſo achtbaren Theologen thaten, welche ſich nicht ihres Glaubens und der mit ihm zuſammenhängenden Vorſtellungen ſchämten — dieſe Frage hat bekanntlich nicht wenig die Köpfe und Federn der Theologen früherer Zeit in Bewegung geſetzt. Begriff- und haltungsloſe Diſtinctionen, leere Ausflüchte, bloße Finten waren die ſchwachen Werkzeuge, mit welchen ſie ſich gegen die Nothwendigkeit der Folgerung und des Eingeſtändniſſes, daß Gott ſelbſt die Urſache der Sünde iſt, zu ſtemmen ſuchten, ſo ſchwach, daß mit vollem Rechte jede theologiſche Parthei der anderen den Vorwurf machen konnte und wirklich machte, daß Gott nach ihrem Syſteme an dem Sündenfall Schuld ſei. So wenig ſie die ethiſchen Ideen in ihrer Unbedingtheit und Reinheit zu denken vermochten, ſo wenig ſie außerdem Anſtand nahmen, Gott Handlungen zuzuſchreiben, die dieſen Ideen entgegengeſetzt waren: ſo wenig konnten ſie doch dieſe Folgerung ſich ſelbſt und Andern eingeſtehen. Gott, der das Böſe ſtraft und verflucht, zugleich als den Urheber des Böſen ſich vorzuſtellen, war ein

zu unerträglicher, zu himmelschreiender Widerspruch nicht nur mit den Gesetzen der natürlichen Logik, sondern auch mit den ethischen Begriffen, mit dem moralischen Gewissen, mit dem Rechtssinne selbst. Aber gleichwohl ergab sich diese Folgerung ohne allen Zwang mit leichthinfließender Nothwendigkeit aus den Vorstellungen der Allmacht, der Allwissenheit, der Vorsehung, der Prädestination und anderen damit zusammenhängenden Vorstellungen. Was war in dieser Noth also zu thun? Der Verstand mußte einen schlauen Kniff ersinnen, um den beleidigten Rechtssinn wenigstens durch die Betheuerung, daß dem nicht also sei, daß diese Folgerung nicht Statt finde, zu hintergehen. Dieser göttliche Verstandeskniff war vorzüglich die Permission. Es war nicht der Wille, nicht ein Befehl, eine Bestimmung Gottes, daß der Mensch sündigte; Gott bewahre! der liebe Gott hat nur die Augen zugedrückt; er hat es geschehen lassen. Seht! das war der Gott unsrer frommen Väter, der Gott jener tiefreligiösen Zeiten, die man uns jetzt als ein Muster vorhält. Solche Albernheiten, solche niedrige Vorstellungen vertrugen sich mit dem Begriff der Gottheit! Aber was konnte zwischen einem Wesen, mit welchem man solche Vorstellungen verbinden konnte und zwischen irgend einem gemeinen menschlichen Regenten für ein Unterschied Statt finden? Der Unterschied war ein Wort, ein Wahn.

Bayle macht diese Distinction folgender Maßen zu Schanden. Er untersucht zwar nicht den Begriff der Permission an und für sich, wo er unter Anderm gefunden hätte, daß die Zulassung weder ein Wollen, noch Nicht-Wollen, weder ein Befehlen noch Verbieten, sondern nur eine Indifferenz ausdrückt, welche sich daher auch nur auf etwas seiner Natur nach Indifferentes beziehen kann, nicht auf eine Handlung, wie die Sünde ist, denn in diesem Falle ist die Zulassung selbst schon Sünde. Aber er zeigt den Widerspruch, in dem die Zulassung mit andern Prädikaten der Gottheit steht. „Die bloße Zulassung, sagt er, reicht nicht hin, um den Fall Adams vorauszusehen; eine bloße unbestimmte Zulassung würde Gott zu einem bloßen Zuschauer machen, und er muß daher, um seiner Providenz gewiß zu sein, noch auf eine ganz andere Weise bei der Handlung der Sünde miteingreifen. Er muß die Umstände lenken, er muß sie anordnen, er muß sie combiniren, und durch unwirksame Gnaden (par des graces incongrues), durch besonders applicirte Objekte und sonstige Mittel das Ereigniß unfehlbar machen..... Gott hat unzählige Zu-

ſammenſtellungen, (Combinationen) von Umſtänden gewußt, in denen Adam ſich ſo oder ſo betragen haben würde; es wäre abſurd, zu behaupten, daß Gott keine einzige Combination von Umſtänden vorausgeſehen habe, wo Adam ſeine Pflicht erfüllen würde. Haben wir nicht die Verſicherung, daß er vorausſah, daß die Bewohner von Tyrus und Sodom (Math. c. 11. v. 21) ihre Freiheit nicht mißbraucht haben würden, wenn ſie Zeugen von den Wundern Jeſu Chriſti geweſen wären? Und das waren doch Leute, die an die Sünde gewöhnt und weit von der Unſchuld entfernt waren, welche dem erſten Fall vorherging. Geſteht man nicht förmlich ein, daß auch die verſtockteſten Sünder durch unzählige Mittel auf den Weg der Beſſerung gebracht werden könnten, wenn Gott, der die Angemeſſenheit dieſer Mittel wohl weiß, ſich ihrer bedienen wollte, ſie nicht ihnen verweigerte? Multi sunt qui poenitentiam agerent, si talibus auxiliis praevenirentur: imo verius dici potest, nullum esse adeo obfirmatum in malo, quin mille modis converti possit, et hoc optime novit Deus, qui nihilominus innumeris denegat ea auxilia, cum quibus videt fore ut convertentur, si ea haberent. (Petrus a Sancto Joseph). Laßt uns alſo eingeſtehen, daß Gott vorausſah, daß der erſte Menſch, je nach der Verſchiedenheit der Umſtände, bald zum Guten, bald zum Böſen ſeiner Freiheit ſich bedienen würde. Nun hat es ihm aber beliebt, von allen dieſen unzähligen Combinationen gerade eine ſolche auszuwählen, wo Adam ſündigen mußte.... Helft euch daher ſo viel als ihr wollt mit dem Kunſtgriff des freien Willens: ihr werdet mir doch nimmermehr weis machen, daß nicht Adams und Evas Verſündigung Gottes Wille war, da er alle die Combinationen, wo ſie nicht geſündigt hätten, verwarf, und dagegen eine ſolche Combination wählte, in welcher er ihre Determination zur Sünde vorausſah, denn in Beziehung auf Gott war der Moment ihrer Entſcheidung zum Ungehorſam etwas Gegenwärtiges; ſie konnten daher in dieſem Augenblick nicht mehr als frei und unbeſtimmt in Betreff der Handlung, die ſie begehen ſollten, betrachtet werden (vergl. oben die XVII. philoſophiſche Maxime.) Man kann wohl durch den freien Willen beweiſen, daß Gott nicht durch ein phyſiſches Mittel Adam und Eva zum Ungehorſam antrieb, — was auch die Behauptung der Supralapſarier iſt — aber keineswegs, daß nicht Gott als moraliſche Urſache an den Handlungen der Menſchen, ſie ſeien nun welche ſie wollen, Theil hat.“*)

*) Rép. aux Quest. p. 803—804.

An die Vorſtellung von der Zulaſſung oder Erlaubniß der Sünde knüpfte ſich nothwendig die Frage an: aber wozu, aber warum hat denn Gott die Sünde zugelaſſen? Calvin, welcher die Permiſſion, wie noch einige andere Theologen, verwarf und an ihrer Statt den Willen ſetzte, aber gleichwohl läugnete, daß Gott die Urſache der Sünde ſei, ſagt: entant que la cheute d'Adam a été un renvcrsement du vray et droit ordre, et que ç'a été une rebellion contre Dieu et transgression de sa justice, il est certain qu'elle a esté contraire à la volonté de Dieu. Mais rien de tout cela n'empesche, que Dieu n'ait voulu que l'homme tombast, pour certaine cause combien qu'elle nous soit incognue. *) Ein treffliches Sophisma! und beſonders deßwegen intereſſant, weil hier der Grund der theologiſchen Unbegreiflichkeiten ſo offen zu Tage liegt. Wenn ich eine beſtimmte Handlung erlaube oder will, daß ſie geſchieht, ſo kann der beſtimmte Grund einzig und allein auch aus der Beſtimmtheit der Handlung ſelbſt hergeholt werden. Geſetzt, daß ich ſie auch nur als Mittel will, ſo will ich ſie, weil eben nur dieſe und keine andere Handlung das Mittel zu meinem Zwecke iſt: der Grund, daß ich ſie will, liegt daher auch hier in ihrer Beſtimmtheit. Nun war aber der Sündenfall nicht nur irgend eine beſtimmte Handlung, ſondern eine abſolut beſtimmte und ſpecifiſche Handlung, eine außerordentliche Handlung, eine Handlung sans comparaison — die erſte Sünde, die abſolute Sünde — eine Handlung alſo, die Alles, was ſie iſt und war, als Sünde, Nichts als Handlung überhaupt war, eine Handlung, wo der Accent, der entſcheidende Sinn und Nachdruck lediglich auf der Sünde liegt. Wenn daher Gott den Sündenfall wollte, ſo lag der Grund einzig und allein in dem, was den Sündenfall zum Sündenfall macht. Wenn man aber ſagt, daß Gott die Sünde nicht als Sünde wollte, ſo läugnet man dadurch von vornherein, daß er ſie aus irgend einem beſtimmten Grunde wollte, ſo nimmt man ſich ſelbſt den einzigen Grund weg, den man anführen könnte, da er ja nur in der ſpecifiſchen Differenz der Sünde zu finden wäre, und es verſteht ſich daher von ſelbſt die Folgerung, daß die cause incognue iſt. Die Prämiſſe iſt falſch, ſie beruht auf einer grundloſen Diſtinction; daß ſie Nichts iſt, offenbart die Concluſion; denn wenn ſie Etwas taugte, ſo müßte ſie nothwendig die Erkenntniß einer

*) loc. cit.

certaine cause, eines bestimmten Grundes zur Folge haben. Aber die Prämisse gilt gleichwohl für wahr — aus leicht begreiflichen Gründen — die objektive Richtigkeit der Prämisse oder des Princips kann sich daher subjektiv in der Conclusion nur aussprechen als die Läugnung der Erkennbarkeit des Gegenstandes oder als die naive, drollige Versicherung seiner Unbegreiflichkeit. Dieß ist, im Vorbeigehen gesagt, das große Geheimniß von den theologischen Unbegreiflichkeiten.

Andere Theologen führten positive Gründe an. Ein solcher war besonders die Freiheit. Das köstlichste Geschenk, das Gott den Menschen machte, ist die Freiheit. Gott erlaubte die Sünde, weil er sie nicht hätte hindern können, ohne die Freiheit aufzuheben oder wenigstens störende Eingriffe in ihr Wesen sich zu erlauben. Bayle verwirft mit Recht diesen Grund als eine übertriebne Delicatesse und eitle Galanterie, die bei einem so tragischen Falle, wie der Sündenfall, nur eine höchst lächerliche Rolle spiele. „Es gibt, sagt er, allerdings schonende Rücksichten, die wir strenge beobachten müssen; man darf sich derselben nur in Fällen der Noth überheben; aber dann, wenn diese Fälle kommen, muß man sich auch über alle diese schonenden Rücksichten hinwegsetzen. Wenn ein Sohn sieht wie eben sein Vater sich durch das Fenster hinabstürzen will, sei es nun in einem Anfall von Wahnsinn oder in dem Moment eines wüthenden Aergers, so thut er ganz recht daran, ihn anzuketten, wenn er auf keine andere Weise ihn zurückhalten kann. Wenn eine Königin in das Wasser fällt und der nächste beste Lakei umarmt sie oder packt sie bei den Haaren an, um sie zu retten, so thut er, und sollte er ihr auch die Hälfte der Haare ausreißen, ganz wohl daran, wenn er so verfährt: die Königin dürfte sich wohl schwerlich über Mangel an Ehrfurcht beklagen. Wenn man eine schön geputzte Dame in einen Abgrund fallen ließe, könnte man einen eitleren Grund zur Entschuldigung dieser Handlung anführen, als diesen, daß man sie nicht hätte erhalten können, ohne ihre Bänder und Frisur in Unordnung zu bringen? In solchen Fällen ist Zwang und Gewalt eine Wohlthat..... Diejenigen also, welche keinen andern Grund für die Zulassung der Sünde anzuführen wissen, als die Unverletzlichkeit der Privilegien der Freiheit, verlieren ihre Sache unfehlbar vor dem Forum der Vernunft. Was? kann man ihnen entgegnen, ihr denkt Gott euch als den Vater der Menschen, und sagt doch, daß er ihnen lieber den kurzen und kleinen Aerger über die erzwungne Aufopferung einer angenehmen

Unterhaltung, in der sie zum Mißbrauch ihrer Freiheit bereit waren, ersparen will, als die ewige Verdammniß, in die sie der Mißbrauch des freien Willens stürzt? Wo findet ihr solche Vorstellungen von väterlicher Güte? Wie? das nennt ihr eine gehörige Beobachtung der Privilegien der Freiheit, wenn man den freien Willen schont, d. h. sich sorgfältigst enthält, der Neigung eines Menschen Einhalt zu thun, der daran steht, für immer seine Unschuld zu verlieren und auf ewig sich zu verdammen? Vous seriez moins déraisonnables, si vous disiez à un homme qui seroit tombé proche de vous, et qui se seroit cassé la jambe, ce qui nous a empêchez de vous garantir de cette chute est que nous craignions de defaire quelques plis de votre robe, nous en respections trop la symmetrie pour entreprendre de la troubler et il nous a paru plus legitime de vous laisser exposé à une fracture d'os.... doch meinetwegen, es soll die Freiheit ein absolut unantastbares Privilegium für sich haben. Aber gab es denn nicht noch Mittel genug, dem Fall des Menschen zuvorzukommen? Es handelt sich nicht darum, sich einer körperlichen Bewegung entgegenzusetzen; eine solche Hemmung ist ärgerlich; es handelt sich nur von einem Willensakt. Nun sagen aber alle Philosophen: der Wille kann nicht gezwungen werden, Voluntas non potest cogi, es ist ein Widerspruch zu sagen, daß ein Willensakt erzwungen sey; denn jeder Akt des Willens ist wesentlich freiwillig. Nun ist es aber Gott unendlich leichter, der Seele der Menschen irgend einen ihm beliebigen Willensakt einzudrücken, als uns eine Serviette zu falten, also — die weitern Folgen verstehen sich von selbst.“*)

Wieder andere Theologen, oder vielmehr am Ende alle mit einander, selbst diejenigen nicht ausgenommen, welche die Freiheit zuerst als den hinreichenden Erklärungsgrund des Sündenfalls angepriesen, verschanzten sich hinter, den theologischen Principien geradezu widersprechende, Gründe und Standpunkte — so hinter den Standpunkt des Universums, wo der Sündenfall, welcher der Theologie ein mirakulöses, ein außerordentliches, ein welthistorisches Ereigniß ist, zu einer natürlichen, an sich bedeutungslosen — und was noch wichtiger ist — zu einer Begebenheit degradirt wird, die nicht erst durch

*) Diction. hist. Art. Paulicions. Rem. M.

eine besondere That braucht getilgt zu werden, sondern an und für sich schon aufgehoben und rectificirt ist — namentlich aber hinter die Kategorie der Beziehung Gottes auf sich selbst — eine Kategorie, welche, da sie der Theologie, deren wesentliche, specifische Bestimmung die Subjektivität, die Persönlichkeit und daher die Beziehung Gottes auf den Menschen ist, geradezu widerspricht, in der Theologie selbst wieder nur unter der Form des Egoismus und unter der Kategorie der Beziehung auf uns zum Vorschein kommt, Gott in der Qualität eines eitlen, herrischen, ruhm- und selbstsüchtigen Tyrannen zur Anschauung bringt. So entgegnet der Theologe Jaquelot, welcher namentlich Bayle gegenüber die Behauptung aufstellte, daß die Freiheit im Stande sey, den Gordischen Knoten des Sündenfalls aufzulösen, und ihn zur Verabfassung und Begründung seiner neunzehn Maximen veranlaßt hatte, dem Bayle: „Als Gott das Universum schuf, hatte er nur sich selbst und seinen Ruhm im Auge.... Man muß die Dinge auf ihren Ursprung zurückführen und sich die intelligenten und freien Creaturen, die Gott heilig und unschuldig schuf, als das Meisterstück seiner Hände und als das Centrum vorstellen, in welchem die Strahlen des Lichts und der Herrlichkeit aller göttlichen Attribute sich sammelten. Dieser Grund hat unendlich mehr Gewicht, als alle Gegengründe und Einwürfe, weil er unmittelbar von dem Ruhme Gottes hergenommen ist, die Einwürfe aber, die man macht, nur auf die Geschöpfe, ihren Nutzen oder Schaden sich beziehen, Rücksichten, die, gegen die Rücksicht des Ruhms des Schöpfers gehalten, ohne alles Gewicht sind.“ „Gott, sagt Jurieu, hat die Sünde erlaubt, um zu offenbaren seine Herrlichkeit und seine bewundernswürdige Vorsehung, die um so heller strahlt, je mehr die schrecklichen Verwirrungen der Sünde im Stande sind, die Welt über den Haufen zu werfen. Die Geschicklichkeit des Steuermannes offenbart sich nur in stürmischen Zeiten; wenn das Menschengeschlecht sich fromm und ruhig verhielte, so würde die Herrlichkeit der göttlichen Vorsehung weniger sichtbar seyn, als sie es jetzt ist. Die Tugenden Gottes, die sich in der verdorbnen Welt auf tausenderlei Weise kund geben, wären in einer heiligen Welt unbekannt geblieben.“ Er macht sich den Einwurf: „warum doch Gott, da er sich so viele Gelegenheiten gibt, seinen Ruhm zu offenbaren, eine unendliche Menge von Menschen untergehen läßt?“ Aber er ist mit der Antwort gleich fertig: „N'importe, sagt er — das n'importe ist unübersetzbar

— die Menſchen haben keinen Grund, ſich über die Gottheit zu beklagen; ſie gehen durch ihre eigene Schuld (?) zu Grunde; Gott iſt durch kein Geſetz an ſie gebunden. Die Geſchöpfe ſind ihm gegenüber ein reines Nichts; er liebt ſeinen Ruhm mehr als alle ſeine Geſchöpfe. Er iſt der Zweck und ſie ſind die Mittel. Creaturae sunt coram Deo merum nihil: et gloriam suam plus amat Deus, quam omnes creaturas, quia omnia fecit in suam gloriam. Ipse est finis, illae sunt media, quo unque modo media ducant ad finem, intentum suum summum agens assequitur. „Alle Prädestinationslehrer, ſagt Bayle, retiriren ſich hinter die Intereſſen der Weisheit und des Ruhmes ihres Gottes, zumal wenn ſie, wie Piskator, aufrichtig ſind.“ „Wenn Gott, ſagt dieſer nämlich, durchaus nicht den Sündenfall gewollt hätte, ſo würde er ihn verhindert haben, weil er ihn verhindern kann. Gott will nicht allein, daß die Sünden geſchehen können, (die Möglichkeit der Sünde), er will ſelbſt, daß ſie wirklich geſchehen (die Wirklichkeit der Sünde), weil er den vernünftigen Creaturen in der Beſtrafung der Sünden ſeine Gerechtigkeit, in der Vergebung derſelben ſeine Barmherzigkeit will ſehen laſſen.... Gott will oder beabſichtigt daher die Sünden ſelbſt, weil er ohne ſie die Offenbarung ſeiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nicht wollen oder beabſichtigen könnte. Gott hat einige Menſchen beſtimmt zum Heile, das ihnen gegeben wird durch die Barmherzigkeit, welche die Sünden vergibt, die andern zum Verderben, das ihnen gebracht werden wird durch die Gerechtigkeit, die die Sünde beſtraft. Er hat alſo überhaupt die Menſchen zur Sünde beſtimmt, weil er ohne ſie ſeinen Zweck nicht ausführen könnte.*)“ Ein anderer Theolog ſagt: „Gott kann nur ſich lieben, nur an ſich denken, nur für ſich ſelbſt arbeiten.... Der Fall Adams beweist eben am Beſten, daß Gott den Menſchen nicht um des Menſchen willen liebt, und daß Gott, eigentlich zu reden, nur ſich ſelbſt in ſeinen Werken im Auge hat.... Gott ſucht, indem er den Menſchen macht, ſeinen Nutzen, ſeinen Ruhm, die Intereſſen ſeiner Liebe zu ſich ſelbſt; vermöge ſeiner unendlichen Vorausſicht weiß er wohl, daß der Menſch fallen ſoll, er unterläßt es aber doch nicht, den Menſchen zu machen und zwar als ein hinfälliges Geſchöpf; denn er weiß auch, daß ſein Fall ein weites Feld allen ſeinen Eigenſchaften eröffnen wird, namentlich ſeiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die auf

*) Rép. aux Q. p. 807.

einem andern Wege nicht zum Vorschein kommen konnten.“*) Am allernaivsten drückt sich aber Theodor von Beza in dieser Materie aus. Seine Gedanken sind — ob sie gleich von den Theologen der entgegengesetzten Partheien verworfen worden sind — ein zu wichtiges Aktenstück zur Charakteristik des Geistes der Theologie, als daß sie hier nicht einen Platz finden sollten. „Als Gott als ein Werkmeister, dessen Weisheit unendlich ist, beschlossen hatte, die Welt und vor allem den Menschen zu schaffen, hatte er sich einen gewissen Zweck vorgesetzt ... dieser Zweck war ... alle Menschen zu seinem Ruhme zu erschaffen. Nun ist aber Gottes Herrlichkeit weder bekannt, noch gefeiert, wenn seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit nicht offenbar sind. Aus diesem Grunde hat er ein ewiges und unveränderliches Urtheil (arrest) gefällt, durch welches er einige Menschen aus reiner Gnade (de pure grace) zum ewigen Leben bestimmte und einige durch ein gerechtes Gericht zur ewigen Verdammniß, um an jenen seine Barmherzigkeit, an diesen seine Gerechtigkeit zu zeigen.**) Als nun Gott diesen Zweck sich bei der Schöpfung des Menschen vorgesetzt hatte, war es nöthig, daß er an die Mittel und Wege dachte, um diesen Zweck erreichen zu können, damit eben so seine Barmherzigkeit als Gerechtigkeit offenbar würden. Denn die Barmherzigkeit setzt die Erbarmungswürdigkeit (la misère) voraus; die Barmherzigkeit kann da nicht statt finden und offenbar werden, wo keine Erbärmlichkeit ist; es mußte daher der Mensch so erschaffen werden, daß er Gott Stoff zur Barmherzigkeit geben konnte, was aber nicht möglich, ohne daß die Erbarmenswürdigkeit vorhergeht. Aber eben so setzt die Gerechtigkeit die Schuld voraus, um ausgeübt werden zu können, denn da, wo keine Schuld ist, hat auch die Gerechtigkeit keinen Stoff; aus diesem Grunde mußte daher der Mensch so erschaffen werden, daß er mit Beibehaltung seines Wesens (la nature gardée) sich zu einem Gegenstande der Gerechtigkeit eignete; denn Gott hätte seine Gerechtigkeit nicht am Menschen erweisen können, wenn er ihn nicht zur wigen Verdammniß bestimmt hätte. Gott will .... also nach seiner unendlichen Barmherzigkeit einige Menschen auserlesen, um sie in Christus zu erretten, aber einige will er nach seiner Gerechtigkeit verwerfen, damit sie durch ihre eigne Schuld verdammt werden. (Möchte man nicht des Teufels lieber werden, des offenbar bösen und insofern wenigstens

*) Loc. c. p. 920.
**) Dasselbe sagt auch schon Augustin: de Civit. Dei L. XXI. c. XII. in Opp. D. A. A. Venetiis. 1551. T. V. p. 227.

redlichen und wahren Princips, als dieſes verſchlagnen, zum Scheine guten, dem Weſen nach böſen Princips!) Um zu dieſem Zwecke zu kommen, konnte Gott den Menſchen nicht böſe erſchaffen, aber er wollte es auch nicht — denn er iſt ja gut von Natur, ja die Güte ſelbſt (ach! wie rührend!). Denn wenn der Menſch in dieſem Zuſtande geblieben wäre, ſo hätte Gott keine Gelegenheit gehabt, an ihm ſeine Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit zu zeigen. Der Menſch mußte daher gut erſchaffen werden, damit es nicht den Anſchein hätte, als wäre Gott der Urheber des Böſen (de peur qu'il ne semble que Dieu soit auteur du mal), jedoch keineswegs ſo, daß er ſich nicht verändern konnte, ſondern vielmehr veränderlich und fähig zu ſündigen (toutesfois sans aucune coulpe de Dieu köſtliche und nothwendige Clauſel!), damit Gott die Ausführung ſeines geheimen Planes und Zweckes erreichen kann.“*) Selbſt die rationaliſtiſchen Theologen, ſagt Bayle, bedienen ſich deſſelben Schildes, wie die Prädeſtinationslehrer und Andere. „Es iſt wahr, ſagt Saurin, Gott ſetzt die Menſchen in eine Lage, in welcher er vorausſieht, daß ſie ſündigen werden, aber in welcher ſie auch eine unendliche Menge von Abhaltungsgründen haben. Gott handelt ſo aus Abſichten, die ſeiner hohen Weisheit vollkommen würdig ſind; und der Zweck, den er ſich dabei vorſetzt, iſt ein unendlich größerer und berückſichtigungswürdiger Grund, als alle vorausgeſehenen Uebel. Man kann ihn daher nicht als den Urheber der Sünde betrachten. Gott bringt die Ereigniſſe hervor. Was aber die Sünde des Menſchen ſelbſt betrifft, ſo ſieht ſie Gott wohl voraus, er lenkt ſie zu einem guten Zwecke hin, er benützt ſie zu ſeinem Ruhme, aber er bringt ſie nicht hervor.... Ein Fürſt iſt verbunden, nicht nur das Böſe nicht zu thun, ſondern auch aus allen ſeinen Kräften es zu verhindern. Denn iſt nicht derjenige, welcher ſeinem Nächſten das Leben nicht rettet, wenn er es kann, ein Menſchenmörder, wenn er gleich weder direkt, noch indirekt zu ſeinem Tode beitrug? Allein Gott iſt der abſolute Herr des Univerſums, er hat ein unbeſchränktes Recht über ſeine Creaturen; man hat daher kein Recht, ihm die Verbrechen vorzuwerfen, die er vorausſah und verhindern konnte, weil er nicht verbunden war, ſie zu verhindern.“**) (28) So opferten die proteſtantiſchen Theologen der Ehre Got-

*) Rép. aux Quest. p. 814.
**) L. c. p. 808.

tes ihren Verſtand und ſelbſt die heiligſten Lehren ihres Glaubens auf, die da lauten, daß Gott mehr das Heil ſeiner Geſchöpfe als ſeinen Ruhm liebe, indem er ſich bis zum Kreuzestod erniedrigte, gleichwie andererſeits die Katholiken die heiligſten Geſetze der Gerechtigkeit und Menſchlichkeit ihrem Glauben aufopferten, blutige Menſchenopfer zwar nicht zur Verſöhnung, wie die Heiden, aber zur Ehre ſeines Namens ihrem Gotte darbrachten. (29)

Bayle erwidert auf dieſe Behauptung, daß die Sünde zur Manifeſtation des Ruhmes der Gottheit nothwendig ſey: „Wie? das Weſen, deſſen Güte, Heiligkeit, Weisheit, Wiſſenſchaft und Macht unendlich iſt, welches die höchſte Liebe für die Tugend, den höchſten Haß gegen die Sünde hat, wie der Begriff deſſelben uns klar und deutlich lehrt und ſelbſt jede Zeile der heiligen Schrift beſtätigt, dieſes Weſen hätte in der Tugend kein ſeinen Zwecken entſprechendes Mittel finden können? die Sünde hätte ihm allein dieſes Mittel darbieten können? Sollte man nicht vielmehr glauben, daß nichts mehr dieſem Weſen gemäß iſt, als die Tugend mit Ausſchluß alles Sündhaften in ſeinen Schöpfungen zu begründen? Wenn aber die Sünde allen andern Mitteln vorgezogen wurde, folgt nicht hieraus aufs Deutlichſte, daß es das einzige Mittel war, welches die Weisheit Gottes wählen konnte, um zu ihrem Zwecke, d. i. zur Offenbarung ihrer Herrlichkeit zu gelangen? Denn wenn die Tugend oder irgend ein andres, von der Sünde unterſchiednes Mittel eben ſo gut als die Sünde zu den Zwecken des Schöpfers geſtimmt hätte, ſo würde die Sünde nicht den Vorzug erhalten haben: ſie muß alſo das einzige Mittel geweſen ſeyn, deſſen ſich Gott bedienen konnte. Es wurde daher angewendet aus reiner Nothwendigkeit, mit derſelben Nothwendigkeit, mit welcher Gott ſeinen Ruhm und die Offenbarung ſeiner Herrlichkeit liebt. Da er nun ſeinen Ruhm nicht mit indifferenter Freiheit, ſondern mit Nothwendigkeit liebt, ſo muß er auch nothwendig die Mittel lieben, ohne welche er nicht die Offenbarung ſeiner Herrlichkeit bezwecken kann, folglich auch die Sünde, wenn ſie das einzige Mittel zur Erreichung ſeines Zweckes iſt.“ „Was aber am meiſten in dieſer Lehre unſre Vernunft verwirrt, iſt, daß ſie verlangt, daß man alle Attribute der Gottheit in ihrer ganzen Ausdehnung erhalte und nicht einige der Erhaltung anderer aufopfere. Wenn aber ja einem Attribut der Vorrang gebührt, ſo gebührt er der Güte; denn der Vernunft ſcheint es, daß die Güte das vorzüglichſte

Merkmal der göttlichen Natur iſt, daß Gott, da es des Menſchen weſentlichſte Pflicht iſt, ihn über alle Dinge zu lieben, auch im höchſten Grade liebenswürdig und gut ſeyn müſſe. Die Offenbarung beſtätigt uns in dieſer Idee; ſie lehrt uns, daß Gott vor allen Dingen Liebe und kindliche Furcht, die eben nichts anders als eine mit Ehrfurcht, Achtung und Vertrauen gemiſchte Liebe iſt, von uns fordert. Wir kennen keine verabſcheuungswürdigere Maxime als die der Tyrannen: Oderint, dum metuant.“ „Philoſophen würden den Satz: Gott arbeitet nur für ſeinen Ruhm (Dieu ne travaille que pour sa gloire) höchſt zweideutig und verdächtig finden; wir begreifen nicht, würden ſie ſagen, wie das unendliche Weſen, welches in ſeinen eignen Vollkommenheiten eine unendliche Seligkeit und Herrlichkeit findet, bei der Schöpfung der Welt die Abſicht haben kann, Ruhm zu ſuchen; wir denken uns das höchſte Weſen erhaben über alles, was Ruhmſucht und Ehrgeiz heißt, wir können uns in ihm keinen andern Grund der Weltſchöpfung vorſtellen, als die Güte. Und wenn ja Motive der Ehre ihn dazu beſtimmten, ſo glauben wir, daß er den Ruhm eines Erhalters der Tugend und des Glücks unter den Menſchen bei weitem vorzöge dem Ruhm eines geſchickten und gewandten Politikers, der trotz aller Unordnungen und Verwirrungen, aller Gräuel und Uebel, wovon ſeine Staaten wimmeln, den Zweck ihrer Erhaltung erreicht. Denn wohl darf ein großer Monarch, wenn wider ſeine Abſicht ſeine aufrühreriſchen Unterthanen und ränkevollen Nachbarn ihn in innere und äußere Kriege verwickelten, in denen er Proben ſeines Muths und ſeiner Klugheit ablegen konnte, ſich glücklich ſchätzen, daß er durch die Verjagung dieſer Ungewitter mehr Bewunderung erregt und einen größern Namen ſich erwirbt als durch eine friedliche Regierung. Aber wenn er aus Furcht, daß ſein Muth und ſeine Talente aus Mangel an Gelegenheit unbekannt bleiben möchten, geſchickter Weiſe ſelbſt eine ſolche Combination von Umſtänden herbeiführt, die ſeine Unterthanen zur Empörung und ſeine eiferſüchtigen Nachbarn zum Kriege gegen ihn reizt, ſo ſtrebt er nach einem des rechtlichen Mannes unwürdigen Ruhm, und hat keinen Sinn für den wahren Ruhm, denn dieſer beſteht vielmehr darin, die Herrſchaft des Friedens, des Wohlſtandes, der guten Sitten zu befördern, als Uneinigkeiten zu hegen, um dem Publikum zu zeigen, wie geſchickt man die eine nach der andern unterdrücken kann.“ „Wenn man dieſen Philoſophen den Einwand machte, daß man Gott nicht nach dem kleinlichen Maaß-

ſtab beurtheilen dürfe, nach welchem wir Monarchen beurtheilen, ſo würden ſie — zweifelt nicht! — die Antwort darauf nicht ſchuldig bleiben, und wenn ſie auch nur die Worte entgegen hielten, welche Gott in der Schrift ſpricht, nämlich, daß er eben ſo viel oder mehr Liebe für den Menſchen hat, als die Väter für ihre Kinder, ſo würde es ihnen nicht an Stoff zu Erwiderungen fehlen." *) Es bleibt daher dabei: das Dogma vom Sündenfall iſt unbegreiflich. In der That war auch die letzte Bruſtwehr, hinter die ſich die Theologen post tot discrimina rerum verſteckten, ſtets die Unerforſchlichkeit und Unbegreiflichkeit der Wege Gottes. O profondeurs des sagesses riefen ſie ſämmtlich am Schluſſe dieſer dornenreichen Materie aus. Die unerforſchliche Weisheit war das Lamm Gottes, welches die theoretiſchen Sünden der Theologie auf ſich nahm — in der That nichts andres als der verſtandumnebelnde Dampf von dem umſonſt verſchoßenen Pulver. (30)

Die Bedeutung des Widerſpruchs zwiſchen Glaube und Vernunft in Bayle.

Die Dogmen der Theologie ſind Bayle im Grunde ſeines Weſens ein wahrer Gräuel, nicht deßwegen, weil ſie wie etwa bei einem rohſinnlichen Menſchen unreinen Intereſſen, gemeinen Leidenſchaften, niedrigen Vorſtellungen widerſprechen; nein! deßwegen, weil ſie mit den poſitivſten Ideen der natürlichen, d. h. der nicht verſchrobenen, nicht durch dogmatiſche Intereſſen verdorbnen, der unbeſtochnen, der unbefleckten Vernunft im Widerſpruch ſtehen, weil ſie der natürlichen Vernunft nach unwahr und ungereimt ſind. Aber ſind wir denn damit auf eine beſondere Differenz zwiſchen Bayle und den Orthodoxen gekommen? Haben dieſe nicht auch eingeſtanden: der natürlichen Vernunft nach ſind die Dogmen falſch und ungereimt, iſt das gerade Gegentheil derſelben wahr? Allein die natürliche Vernunft, die ſich in den Orthodoxen regte, war nur eine vorübergehende Wallung ihres Blutes, eine ungewöhnliche, plötzliche, gleich wieder verſchwindende Lichterſcheinung, ein Phantasma, ein Geſpenſt, eine Anfechtung vom Teufel. In Bayle dagegen iſt das Licht der natürlichen Vernunft das beſtändige

*) Rép. aux Quest. p. 809. 810.

Licht ſeines Lebens, das Licht, das ihn beſeelt und erfreut, das ihm die Gegenſtände, die das weſentlichſte Intereſſe für ihn haben, mit den Farben, die ſeine Lieblingsfarben ſind, beleuchtet, das Licht ſeiner ſpecifiſchen Thätigkeit und Wirkſamkeit, das liebe, gute Sonnenlicht. Die Stimme der Vernunft gilt dem Orthodoxen nur für die Stimme ſeiner Magd, die wohl in den gemeinen Lebensangelegenheiten, aber nicht bei den höhern Dingen mitzuſprechen berechtigt iſt. Oder höchſtens hat die Vernunft für ihn die Bedeutung ſeiner Concubine, der er nur bei der Nacht im Rücken ſeines Glaubens, im Widerſpruch mit ſeinen Geboten, darum mit angſtbeklommenem Herzen zu Zeiten, wo ihn eben das natürliche Gelüſte überwältigt, flüchtige Beſuche macht. Aber in Bayle iſt die Vernunft die Lebensgefährtin, die Freundin ſeiner Seele, die Gattin, mit der ihn Uebereinſtimmung der Neigung, der Denkart, des Charakters verbunden hat.

Es ſteht hier der Glaube — wohl nicht dem Gleichniß, aber der Bedeutung deſſelben nach — in demſelben Verhältniſſe zur Vernunft, wie dort die Vernunft zu dem Glauben, jedoch mit dem Unterſchiede, daß in Bayle der Glaube allerdings die äußerlich berechtigte Perſon iſt, der Glaube das Recht, die Vernunft aber die Neigung für ſich hat. Das ſubjektiv — Objektive Bayle's iſt die Vernunft, das objektiv — Objektive der Glaube. Die Worte, die daher hier die Vernunft über ihr Mißverhältniß zum Glauben fallen läßt, haben ein ganz anderes Gewicht, eine ganz andere Bedeutung, als wenn ſie aus dem Munde eines Orthodoxen kommen; ſie kommen hier aus einer förmlichen Entzweiung mit dem Glauben, aus einem innerlich entſchiedenen Widerwillen und Widerſpruch gegen ihn. Das Nicht in den Worten: die Dogmen laſſen ſich nicht mit den Maximen der Vernunft zuſammenreimen, wird mit einer beſonderen Betonung, mit einem ſolchen Nachdruck ausgeſprochen, daß man eine beſondere Abſicht dahinter ſuchen und meinen möchte, es liege das Enthymema zu Grunde: wahr iſt nur, was mit der Vernunft übereinſtimmt. Die Worte, die ſie über ihr Mißverhältniß mit dem Glauben fallen läßt, ſind keine Worte, wie ſie einem zufällig im Geſpräch entfahren, wo man ſo manches ſpricht, was man, im ſtrengſten Sinne genommen, nicht verantworten möchte, ſondern, ſo zu ſagen, ſyſtematiſche Behauptungen. Der Widerſpruch iſt nicht nur ſo hingeworfen; er wird begründet, demonſtrirt. Eifrig wird in dem Archiv der Vernunft nachgeſucht, um urkundlich zu erhärten,

daß zwiſchen ihr und dem Glauben ſich keine Verwandtſchaft auch nur im entfernteſten Grade nachweiſen laſſe. Wenn aber auch nur die geringſte Neigung zwiſchen Beiden vorhanden wäre, würde man nicht lieber die Augen ein wenig zudrücken oder die Urkunden ſelbſt verfälſchen oder wenigſtens allerlei diplomatiſche Finten erſinnen, wie die rationaliſtiſchen Theologen thaten, um die Hinderniſſe ihrer Befreundung zu beſeitigen, als ſich ſo ſtreng an den buchſtäblichen Sinn der Urkunde halten? Wie iſt es möglich, daß man es aufrichtig mit dem Glauben meint, wenn man gegen ihn, der doch einmal nicht umhin kann, mit der Vernunft unter einem Dache zu leben, die Vernunft aufhetzt, indem man nachweiſt, wie er ihr überall widerſpricht? Heißt das nicht am Ende den ganzen Menſchen gegen ihn aufwiegeln und ihm abſpenſtig machen? Iſt es nicht beſſer, um Frieden zu erhalten, ſich ſelbſt Täuſchungen vorzumachen?

Aber ach! der Glaube iſt verſchwunden. Wo der Glaube ein *wahrer* iſt, da iſt er auch ein *natürlicher*, da verſteht ihn der Menſch, da iſt er ihm nichts Fremdes, da denkt er auch in ihm oder lebt eben ſo in ihm fort. Aber wo der Menſch bemerkt und ſagt, daß der Glaube der Vernunft widerſpricht, da iſt er aus dem Glauben heraus, da hat ſich die Vernunft von dem Glauben losgewunden, ſelbſtſtändig gemacht, den Glauben *als ein Objekt* ſich gegenüber geſtellt, das zunächſt ein Objekt der Reflexion, dann des Zweifels, hernach der Kritik, endlich der Verwerfung wird. Wo der Glaube ein wahrer iſt, da iſt er überall. Allgegenwärtigkeit iſt das Merkmal des Göttlichen im Menſchen. Wer etwas Anderes im Kopfe, als im Herzen, etwas Anderes im Herzen als im Kopfe hat, iſt eine Mißgeburt, die in Weingeiſt auf einem anatomiſchen Theater verdient aufbewahrt zu werden, denn ſelbſt das anatomiſche Herz ſteht nicht iſolirt da, wie man früher glaubte, ſondern es hat Nerven, durch die es mit dem Sensorium commune in Verbindung ſteht. Wo der Glaube nicht überall, nicht in der Vernunft auch iſt, da iſt er nicht der *Gott der Seele*, ſondern ein endliches, beſchränktes, *partikuläres* Ding, da iſt der Glaube kein *abſoluter* Glaube, folglich kein wahrer — denn nur der *abſolute* Glaube iſt Glaube — da glaubt man, daß man glaubt, aber man glaubt nicht wirklich, nicht von Grund aus, da iſt der Glaube ein *affektirter* Seelen-Zuſtand, der ſich nach außen nur auf die verſchrobenſte, widerwärtigſte Weiſe äußern kann, da iſt der Glaube im Grunde *nur eine Lüge, eine Chimäre*.

Ein solcher Glaube war der Glaube der neuern Zeit überhaupt in den denkenden Menschen, der Glaube eines Cartesius, eines Bayle, so orthodox sie auch zu sein glaubten. Sie erkannten objektiv den Widerspruch des positiven Glaubens mit der Vernunft, und so stand denn auch nothwendig subjektiv ihr Glaube im Widerspruch mit ihrer Vernunft, ihrem Wesen.

Ein neuerer Katholik hat wohl den Cartesius als ein Muster eines katholisch gläubigen Philosophen aufgestellt, und zugleich gegen diejenigen protestirt, welche behaupten und beweisen, daß der Katholicismus der Vernunft und Wissenschaft widerspricht. Cartesius unterwirft sich allerdings dem Glauben seiner Kirche, er verwahrt sich feierlichst dagegen, daß er ihre Gegenstände in das Gebiet des Denkens und Zweifelns ziehe; er sagt, er wolle selbst zurücknehmen, was etwa ihr widerspricht; aber gerade durch diese seine Versicherungen und Betheuerungen, noch mehr durch die unverkennbare Schüchternheit, mit der er gleichsam nur wie auf den Zehen auftritt, durch die Aengstlichkeit, mit welcher er sich stets umsieht, ob nicht dieser oder jener Gedanke dem Glauben widerspricht, bekundet er, daß sein Denken — und zwar nicht als das seinige, sondern als Denken überhaupt — im Widerspruch mit seinem Glauben, sein Glaube im Widerspruch mit seinem Denken steht. Wo aber so ein enger Raum gegeben ist, daß man sich nicht gerade aufrichten kann, daß man sich stets ducken und bucken oder gar auf allen Vieren kriechen muß, um nicht anzustoßen, kann man da wohl noch läugnen, daß dem natürlichen Bewegungstriebe widernatürliche Schranken entgegengestellt sind? In der That hatte die Kirche durch ihre Dogmen die Vernunft confiscirt, denn wie ist es da möglich, frei zu denken, d. h. so zu denken, wie es die Natur der Wissenschaft erfordert, wie man denken muß, wenn man wahrhaft denken will, wo man stets befürchten muß, gegen ein Dogma, d. h. ein Gebot der Kirche, welches ein Gesetz des Geistes ist, anzustoßen? Das Dogma ist eben nichts andres als eine Schranke des Geistes, und zwar eine willkührliche Schranke. Dogmen aufstellen, heißt den Geist beschränken, borniren. Das Dogma ist nichts anderes als ein ausdrückliches Verbot zu denken. Moses sagte: du sollst nicht stehlen, nicht ehebrechen, aber das Dogma sagt: du sollst nicht denken. Das Dogma widerspricht daher an und für sich, abgesehen von dem Inhalte, der Vernunft; denn es macht Lehren zu Pflichten, das Geistige zu einem äußerlichen Zwangs-Objekte. Das Dogma ist unredlich, ja hinterlistig, denn es

macht Etwas, was an sich, seiner Natur nach eine Sache des Denkens ist, zu einer Gewissenssache; es besticht den Menschen, es greift ihn an seiner Persönlichkeit, an seiner schwachen Seite an, um damit seine Vernunft zu übertölpen. Das Dogma ist interessirt. Wer glaubt ist selig, wer nicht, verflucht. Aber die Wahrheit ist uneigennützig; sie wendet sich darum auch nicht an den Eigennutz im Menschen, sie erniedrigt sich nicht wie die Leidenschaft zu einem Objekt der Furcht und Hoffnung, sie verspricht und verflucht nicht, sie wendet sich frei an die freie, interesselose Intelligenz. Das Dogma widerspricht dem Begriffe und Wesen der Wahrheit. Kein Dogma als Dogma ist wahr. Die Kirche würde nur dann nicht der Vernunft und den Forderungen der Wissenschaft widersprechen, wenn sie so liberal wäre, den Zweifel an sich selbst und an ihren Dogmen zu gestatten, aber das wird sie wohl bleiben lassen.

Wo daher dem Geiste Satzungen als Wahrheiten aufgebürdet werden, da ist dem Wesen nach die Wissenschaft anathematisirt. Wenn die Kirche es nicht förmlich ausspricht, so geschieht es nur aus Inconsequenz, aus äußerlicher Nothwendigkeit, nicht aus Herzensgrund. Und wenn sie selbst auch die Wissenschaften fördert, so ruht doch fortwährend ein verborgener Fluch auf der Wissenschaft. Das Denken ist nur frei in Lappalien, gebunden im Wesentlichen. Die Wissenschaft ist nur Schein — kein göttlicher Hauch beseelt sie — sie ist nur Menschentand, ein Spielwerkzeug, oder höchstens ein zur Erhaltung der Kirche, also aus äußerlichen Gründen unentbehrliches Handwerkzeug. Und wie daher ein ernster, wahrhaft wissenschaftlicher Geist erwacht, so kann er nur mit der Kirche, und, wenn er ihren Glauben selbst noch theilt, mit sich selbst in Widerspruch gerathen, und diesen Widerspruch nur durch haltungslose Distinctionen und Exceptionen zu verdecken suchen. Wenn Carteſius ein wahrer Katholik gewesen wäre, so würde er die Dogmen seiner Kirche zu den Principien seines Denkens gemacht haben, oder vielmehr er hätte gar nicht das Bedürfniß, den Reiz des Denkens empfunden, er wäre gar kein Philosoph gewesen. Wo Dogmen den Geist beherrschen, wirklich geglaubt werden, da ist kein Bedürfniß des Denkens. Erwacht es dennoch im Widerspruch mit den Wirkungen die die Herrschaft der Dogmatik ausübt, so ist es ein dem Begriffe, der Natur des Denkens widersprechendes, ein widernatürliches, ein ungründliches, ein bodenloses Denken.

Die Dogmen nehmen dem denkenden Geiſte das Licht weg: was unter ihrem Obdache wächſt, bleibt ſtets ein unterdrücktes, lebloſes, armſeliges, verkrüppeltes Pflänzchen, eben weil es des unmittelbaren Zutrittes und Anhauchs der himmliſchen Mächte entbehrt. Die ſpitzfindige Diſtinktion, die geiſtloſe Demonſtration, die ſich nur um Vorausſetzungen herumdreht, kurz die nur formelle Thätigkeit iſt hier die einzige Thätigkeit, die dem Geiſte übrig bleibt, in der er ſich Luft macht. Ein ſolches Denken war das Denken der Scholaſtiker — ein Denken ohne ein Princip des Denkens. Selbſt die Nominaliſten, obwohl die freiſinnigſten Denker — die, welche überhaupt den eigentlichen Uebergang vom Scholaſticismus innerhalb des Scholaſticismus zur neuern Philoſophie bilden — konnten nicht dem Fluch des Formalismus entgehen. Die neuere Philoſophie erſt gab ſich ein wahres Fundament, eben weil ſie ſich kein beſtimmtes Fundament gab, welches ſtets nur ein Dogma ſein könnte. Nicht der Glaube an die Exiſtenz einer Außenwelt — eine überdem triviale und unfruchtbare Wahrheit — nicht der Glaube an die Exiſtenz eines Gottes — alle ſolche Vorausſetzungen wären nur Beſchränkungen des Denkens — vielweniger der Glaube an particuläre Dogmen: nur die Idee der Wahrheit, die Idee der Philoſophie iſt das Fundament der Philoſophie, iſt das unendliche und das allein gedeihliche Folgen verbürgende Princip der Philoſophie; denn die Idee der Philoſophie iſt die Nothwendigkeit, die innere Geſetzmäßigkeit des Philoſophirens. Wer daher nach einem Fundament der Philoſophie ſucht, beweiſt, daß er ein unphiloſophiſcher Kopf, daß er nicht berufen iſt zur Philoſophie, daß er auf ſeine eigne Fauſt hin philoſophirt, und daher auch das Syſtem, das er etwa „aufſtellt," ein künſtlich von ihm erſonnenes iſt. Die Philoſophie iſt eine Nothwendigkeit, ſo gut als die Kunſt eine Nothwendigkeit iſt. Dieſe Nothwendigkeit erſcheint im Subjekt als Trieb und Talent. Wer entſchiedues Talent hat, der hat per se ſchon das Fundament der Philoſophie, der iſt ein geſetzmäßiger Denker, ein legitimer, von der Idee der Philoſophie bevollmächtigter und beſeelter Philoſoph.

Carteſius nun gründete die Philoſophie wieder auf die Idee der Philoſophie. Und ſchon vor ihm war in den Italienern die Unendlichkeit der Idee der Philoſophie zum Bewußtſeyn gekommen; ſie fanden ihre Vorbilder darum in den alten Philoſophen, als welche aus der Idee der Philoſophie, aus der

Quelle geschöpft hatten, keine durch Dogmen beschränkten Geister waren, und suchten ihre Systeme in ihrer Totalität zu reproduciren. Aber die Idee der Philosophie bestimmt sich nothwendig und bestimmt sich verschieden, sowohl aus innern als äußern Gründen. Dem Cartesius war die bestimmte Idee der Philosophie die Selbstgewißheit des Geistes: das omnia Mea mecum porto nicht in moralischer — wenigstens nicht allein — sondern in intellectueller Bedeutung aufgefaßt. Die Philosophie kann sich nur auf klare und deutliche Begriffe stützen; nur diese sind gewiß. Das Gewißeste ist aber das Selbstbewußtseyn des Geistes. Die Idee der Philosophie ist daher die Idee des Geistes: das Denken, das Bewußtseyn ist eine Realität, eine unbezweifelbare Wahrheit — das Criterium des Wahren der Gedanke, nicht die Empfindung, nicht die sinnliche Vorstellung, nicht die Einbildung. Nicht mehr das Dogma ist daher das bindende Objekt, nicht mehr ein beschränktes Fundament, ein Ding, das Ens, Basis der Philosophie, sondern eine unendliche Idee, die Idee des lebendigen Geistes, die aber, wie gesagt, Cartesius nur als das Bewußtsein seiner selbst im Unterschiede von allem Aeußerlichen und Materiellen bestimmt, das Denken nur in einem subjektiven Sinne erfassend, was aber für die Sache gleichgültig ist. Der Geist des Cartesius ist darum ein schlechthin antidogmatischer, freier und folglich antikatholischer Geist. Er unterscheidet sich gerade dadurch von den Scholastikern, ja dadurch allein, daß er kein kirchlicher Denker, kein katholischer Philosoph mehr ist. Der Zweifel ist das specifische Merkmal der neuern Philosophie im Unterschiede vom Scholasticismus, der, wenn er zweifelte, nur innerhalb eines Unbezweifelten sich hielt, nur Specielles bezweifelte, oder, wenn er diese Gränze übersprang, ein warnendes Beispiel von der Wahrheit des Ne sutor ultra crepidam, nur in bodenlose Albernheit versank. Aber der Zweifel des Cartesius hat seine Bedeutung darin, daß er ein genereller ist. Mag Cartesius, so viel als er will, den Zweifel beschränken, alle diese Einschränkungen sind willkürlich, subjektiv, ändern nichts an der Sache, nichts am Princip. Der Geist des Zweifels entscheidet: nicht der bestimmte Gegenstand. Magst du vom Zweifel ausnehmen was du willst: die Gränzen, die du dem Zweifel im Besondern setzest, fallen über kurz oder lang, sind nur die Schranken deiner Persönlichkeit, die Andere, wenn sie deinen Geist übernehmen, nicht mehr berücksichtigen und so den wahren Sinn deiner Zweifel enthüllen werden.

So viele Verehrer die Carteſiſche Philoſophie unter den Katholiken fand, ja hier mehr als unter den Proteſtanten: ſie emancipirte den Geiſt aus der Knechtſchaft des Glaubens, ſie verbreitete den Geiſt des Zweifels in alle Wiſſenſchaften, d. h. den Geiſt der Prüfung, der Unterſcheidung des Falſchen vom Wahren, des Eingebildeten vom Objektiven, des Deutlichen und Gewiſſen vom Dunkeln und Ungewiſſen. (31)

Unwiſſende nur können die poſitiven Wirkungen und Leiſtungen einer Philoſophie verkennen. Die Wirkungen der Philoſophie ſind unendlich, aber ſie ſind geiſtige, darum entziehen ſie ſich den Augen. Gewöhnlich ſchätzt man ihre Wirkungen nach den Anwendungen von gewiſſen Sätzen auf andere Wiſſenſchaften, aber dieſe Wirkungen ſind die untergeordnetſten, die ſchlechteſten; ſolche Anwendungen ſind nur formelle, dogmatiſche Beſtrebungen. Der Geiſt einer Philoſophie iſt allein ihr Weſen, ihr poſitiver Ertrag; nur wer in ihrem Geiſte handelt, handelt ihr gemäß, handelt ſelbſtſtändig, handelt als Philoſoph; denn die Gewinnung des Geiſtes, die Abſonderung desſelben von dem Formellen iſt eine Handlung der Selbſtthätigkeit. So war der Geiſt der carteſiſchen Philoſophie der Geiſt des Denkens überhaupt, der Geiſt der Beſonnenheit, der Ungläubigkeit, der Freiheit, der Prüfung, der Unterſuchung, der Unterſcheidung. Erſt mit der carteſiſchen Philoſophie wird es Tag. Ihre Einſeitigkeit gerade war ihre Nothwendigkeit, ihre Heilſamkeit. Ihr poſitiver Ertrag, ein bleibender Gewinn, in geiſtiger Beziehung für die ſpätere Philoſophie und alle Diejenigen noch heute, welche die Fortſchritte ihrer Vorfahren zu erkennen und ſich anzueignen verſtehen, war die Abſonderung alles Materiellen von der Idee des Geiſtes, den man vor ihm ſtets als ein materielles Weſen dachte, welches in dem Körper realiter, d. i. localiter, (örtlich) ſich befinde. Ihr habt gut reden von der Einheit der Seele und des Leibes: ſind es zwei Begriffe wenigſtens, iſt dieſe Einheit nicht ein abſolut homogenes Eins, ſo muß die Philoſophie das Moment des Unterſchieds auffinden und hervorheben. C. iſt der erſte Philoſoph, wenigſtens der chriſtlichen Zeit, der den Geiſt rein gedacht, der von dieſem Begriffe alles Fremdartige abgeſondert und in dieſer Reinheit zum Princip gemacht hatte; denn wenn wir auch bei Andern, wie bei Auguſtin, ähnliche Gedanken finden, ſo waren ſie doch nur zufällige, principloſe oder mit andern ihnen widerſprechenden Beſtimmungen vermiſchte Gedanken. Der po-

ſitive Ertrag der carteſiſchen Philoſophie in materieller Beziehung aber war die Reduktion des Naturſtudiums auf den Begriff des Mechanismus, d. h. auf deutliche und klare Begriffe, auf die Erforſchung natürlicher, beſtimmter Gründe überhaupt. So einſeitig und unerſprießlich, jedoch erſt in der ſpätern Zeit, die Ausdehnung dieſes Princips auf Alles wurde, ſo war damit doch das Skelett, die Grundlage der Naturwiſſenſchaft gegeben. So ſehr es dem alten Vorurtheil der Menſchen widerſprach, die Thiere als Maſchinen zu denken, ſo ſehr noch heute der Unwiſſende oder oberflächlich oder wenigſtens einſeitig Gebildete über dieſen Gedanken des Carteſius als ein Paradoxon lachen und bei dieſer Gelegenheit den bekannten Spruch des Cicero zu erneuern geneigt ſeyn mag: dieſe dem Weſen der Thierheit ſcheinbar abſolut widerſprechende Beſtimmung war der erſte Schritt zur Erkenntniß ihres Weſens, ein Schritt, mit dem allem Aberglauben in der Naturwiſſenſchaft mit einem Schlage der Garaus gemacht, an die Stelle der bisherigen Anſchauungsweiſe, welcher die Thiere für willkührlich und abſichtlich, nach den Regeln menſchlicher Klugheit handelnde Weſen galten, eine ganz neue Anſchauung der Dinge und Weſen geſetzt war. Sonſt hatte der Menſch nur ſich ſelbſt zum Maaßſtab der Natur gemacht, Alles nur nach ſich gedacht, unfähig, etwas Andres beziehungslos zu denken; jetzt erſt kam er durch das Verdienſt der carteſiſchen Philoſophie hauptſächlich zur Anſchauung eines Andern als Andern, zu einer objektiven Anſchauung. Gerade dadurch, daß ſie den Begriff des Geiſtes von der Natur abſonderte, ſonderte ſie auch von dem Begriff der Natur alles ab, was nicht zu ihr gehörte, ſondern in ſie hineingetragen war. So war die ſcheinbar un-ja widernatürlichſte Anſchauung der Natur die erſte natürliche Anſchauung derſelben. Carteſius, nicht Bacon hat darum das Princip der Naturwiſſenſchaft rein ausgeſprochen. Die Idee, die der carteſiſchen Behauptung, daß die Thiere Maſchinen ſind, zu Grunde liegt, — und es iſt das Wichtigſte, um eine Philoſophie richtig zu erkennen und beurtheilen, die Idee in ihrem Unterſchiede von der Art, wie ſie beſtimmt und ausgedrückt wird, zu eruiren — iſt nichts andres als der Begriff der Nothwendigkeit. Der Mechanismus iſt nicht die Idee, ſondern die Beſtimmung der Idee, d. h. eine zeitliche, endliche, aber eben deßwegen für ihre Zeit poſitive und nothwendige Beſtimmung. In der ſpätern Zeit, wo ein tieferer Naturſinn erwachte und der Unter

schied zwischen innerer und äußerer Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit empor kam, fiel daher diese Bestimmung, aber die Idee blieb, — denn sie ist die aus dem Wesen der Natur selbst geschöpfte Bestimmung — die Handlungen der Thiere, gerade die am meisten, die wir aufs höchste bewundern, weil sie uns als willkührlich erscheinen, sind (im Wesentlichen) nothwendige Handlungen. Und dieß ist eben der wahre Sinn des carteſiſchen Satzes: die Thiere sind Maschinen. Ersehet daher aus diesem Beispiele, daß das an einer Philosophie, was gewöhnlich von der Masse aufs heftigste verschrien und angefeindet wird, ihr für das Negative gilt, gerade das Positive, gerade das Beste daran, eine Neuerung zwar, aber ein wesentlicher Fortschritt, eine Erweiterung und Bereich rung unsrer Begriffe ist, obwohl sie zunächst, eben weil jede neue Erkenntniß alte Illusionen zerstört, als die größte Einseitigkeit und Armseligkeit selbst erscheint. Und damit ihr euch vollkommen davon überzeugt, daß die carteſiſche Philosophie wirklich nicht nur für die Philosophie im engern Sinne, sondern auch für die Menschheit und Wissenschaften überhaupt, positive, wohlthätige, segensreiche Wirkungen gehabt hat, und daher nothwendig selbst eine positive, gute Philosophie war, so hört, wie der treffliche Naturforscher Reaumur über Carteſius sich ausspricht. Nous devons, (sagt er, nachdem er die bisherigen alberuen Vorurtheile, in der Naturgeschichte namentlich, angeführt hat) nous trouver heureux d'être nés dans un temps où la raison est venue à bout de détruire tant de préjugés et où elle nous a montré les routes certaines que nous devons suivre pour découvrir la verité. Nous devous nous trouver heureux d'avoir été précédés par un Maitre tel que Descartes qui nous a appris à discuter les idées les plus reçues et à n'adopter que celles qui n'ont rien pour nous que de clair et d'évident. Quels services un seul homme n'a-t-il pas rendus à tout le genre humain. *)

Hört auch Bayle. Seine Stimme ist hier vollkommen gültig: En bonne Philosophie c'est agir témérairement que d'affirmer une chose, si l'on n'en a une idée claire et distincte. C'est pour avoir fait prendre garde, que cette loi oblige tout homme qui veut devenir Philosophe, que Mr. Descartes a tant contribué dans ce siecle à perfectionner

*) Memoires p. s. à l'Histoire des Insect. T. V. P. II. IX. Mem. p. 106.

la raison humaine et qu'il l'a mise en état d'exterminer les vieilles erreurs et d'éviter les autres à l'avenir. *) Solche Bedeutung hatten für die Menschheit die klaren und deutlichen Begriffe des Carteſius.

Daß nun aber Carteſius ein a-, ja antikatholiſcher Denker war, ein Geiſt, der an und für ſich ſelbſt, abgeſehen von äußerlichen Rückſichten, heraus war aus den Banden der Kirche, der ſich nicht von ihr am Gängelbande des Dogmas leiten ließ, der unabhängig dachte, deſſen Gedanken im Widerſpruch ſtanden mit dem Glauben ſeiner Kirche, davon haben wir ein ſpecielles, und darum ſchlagendes Beiſpiel an ſeiner Behauptung, daß die Ausdehnung das Weſen des Körpers ausmacht — eine Beſtimmung, welcher zufolge die Transſubſtanziation unmöglich, abſolut unbegreiflich, unvernünftig war. Wäre C. ein in ſeinem Denken von den Dogmen ſeiner Kirche abhängiger und beſtimmter oder gar innerlich mit ihrem Glauben verſchmolzener, kurz ein gläubiger Geiſt geweſen, ſo würde er aus dem Dogma der Transſubſtanziation gefolgert haben, daß das Weſen des Körpers nicht in der Ausdehnung beſtehen könne. Aber es geht hieraus nur zu deutlich hervor, daß Carteſius als Philoſoph vergaß, daß er Katholik war, und weiter wollen wir nichts, denn daß Carteſius in den Momenten, wo er nicht dachte, wo er nicht Philoſoph war, ein Katholik war und vielleicht ſelbſt ein guter Katholik, das wollen wir gerne zugeben. Eben deßwegen, weil nach dem carteſiſchen Begriffe von dem Weſen des Körpers die Transſubſtanziationslehre ein Unding iſt, entfernten ſich auch die frommen Katholiken von Carteſius, wenigſtens in dieſem, übrigens ſehr wichtigen, ja weſentlichen Punkt ſeiner Philoſophie. So ſagt Du-Hamel, deſſen Zeugniß hier vollkommen entſcheidend iſt, weil er von aller Verketzerungsſucht weit entfernt, ſchon ſeinem eklektiſchen Geiſte nach ein milder, unpartheiiſcher Mann iſt: primum illud non dabo, essentiam corporis in trina dimensione esse positam: nam ut taceam de sacro-sancto Eucharistiae sacramento, ubi corpus Christi integrum sub speciebus panis continetur, nec tamen est extensum et loco circumscriptum, cumque panis dimensiones, non substantia remaneat, idque omnino fieri non posse videatur, si natura corporis posita sit in triplici dimensione: nolo enim in praesentia hoc argumentum pressius urgere etc. **) Bayle be-

*) Bayle Nouv. Lett. Critiq. sur l'Hist. du Calvinis. Oeuv. div. T. II. p. 244.

**) Joan Bapt. Du-Hamel de consensu Veteris et Novae Philosophiae. Libri duo. Parisiis 1663 Lib. I. p. 146.

merkt in Betreff dieſer Materie: comme il est vrai que l'etendue n'est point l'essence de la matière, s'il répugne à la foi, qu'elle le soit et que tout principe contraire à la révélation est faux, on peut dire aussi, que si l'étendue est l'essence de la matière, il est certain qu'aucune révélation ne peut detruire cette verité et que tout dogme Theologique qui y seroit contraire est faux.*) Carteſius ſchloß die Gegenſtände des Glaubens von dem Gebiete der Philoſophie aus, aus frommen Gründen, d. h. aus Gründen, die ſo weit jeder Menſch Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns iſt, ſich ſelbſt kennt, fromm waren, in deren ſubjektive Aufrichtigkeit wir keinen Zweifel ſetzen dürfen oder wenigſtens wollen; aber die wahren, die objektiven, die uns gegenſtändlichen Gründe ſind, weil ſein Geiſt eine andere Richtung genommen, ein lebendigeres Intereſſe hatte, als dieſe Gegenſtände zum Objekt zu machen. (32) Das, was ein denkender Menſch nicht mehr zum Gegenſtande ſeines Denkens macht, das hat nicht mehr ein weſentliches Intereſſe für ihn, kein mit ſeiner ſpecifiſchen Differenz übereinſtimmendes Intereſſe; mit dem mag er nichts mehr zu ſchaffen haben, dem entflieht er in eine andere, beſſere Welt, in eine Welt, in der er ſeinem weſentlichen Triebe und Berufe nachleben kann, eine Welt, die wir als ſein geiſtiges, wahres Vaterland anerkennen müſſen. Was dein Inneres beſchäftigt, das beſchäftigt auch deinen Verſtand, das nimmſt du auch in ihn auf, als ein Objekt deiner Betrachtung und Beſchauung, von dem du nicht laſſen kannſt. Was man liebt, will man nicht nur betaſten, ſondern auch ſehen; die Geliebte, die du nicht aus den Armen laſſen kannſt, kannſt du auch nicht aus den Augen laſſen. Was nicht mehr den edelſten Sinn des Menſchen afficirt und intereſſirt, da iſt auch nicht mehr das Edelſte und Höchſte in ihm. Was nun aber namentlich ein Philoſoph, deſſen Weſen das Denken conſtituirt, von ſeinem Denken ausſchließt, das verbannt er aus ſeinem Weſen, verbannt es aus ſich als Philoſoph, und es fehlt nicht viel, es dauert nicht mehr lange, aus ſich auch als Menſch. Der Geiſt hatte ſich daher abgekehrt von dem Intereſſe der Kirche, ſich im Unterſchiede von ihrem geiſtlichen Reich ein geiſtiges Reich gegründet; in ſich ſelbſt fand er keinen Verbindlichkeitsgrund zum Glauben; aus ſich ſelbſt wußte er nichts von der Kirche. Die Exiſtenz der Kirche war nur noch der

*) De l'essence des Corps. Oeuv. div. T. IV. p. 130.

Grund des Glaubens; er kam nicht aus dem Weſen, die Prämiſſen dazu fehlten; er war ein an ſich zufälliger Fund. Der Glaube war in dem Menſchen ſelbſt ein dem Menſchen äußerlicher, darum nur formeller Glaube — ein Glaube ohne Geiſt und Leben — dieſes hatte er der Wiſſenſchaft und Wirklichkeit zugewandt — ein Glaube ſich ſelbſt zum Trotze und Zwange — ein von empiriſchen Inſtanzen (wie z. B. von der Geburt) aufgedrungener Glaube. Man glaubte, was man nicht glaubte. Der Glaube war ein Widerſpruch. Er war ſubjektiv — da, wo er noch die höchſte Bedeutung hatte — eine Pietät, objektiv eine Heuchelei. Kurz ihr Glaube war — dieſe Beſtimmung iſt die weſentlichſte — ein hiſtoriſcher Glaube.

Die Männer, in denen der Widerſpruch des Glaubens und der Vernunft als eine hiſtoriſche Merkwürdigkeit uns begegnet, waren denkende, geiſtvolle Männer, Männer von entſchiedner Wiſſenſchaftlichkeit, ſelbſtſtändige, ſelbſtbewußte Männer. Nothwendig erhielt daher der Glaube, deſſen weſentlichſte Beſtandtheile hiſtoriſche, ſogenannte poſitive Dinge waren, in ihrer Seele die Bedeutung, welche er eben in ihnen hatte. Die Natur des Poſitiven, des Hiſtoriſchen kommt in ihnen auf's Klarſte zum Vorſchein. Das Poſitive gilt, weil es gilt, ohne Grund, wenn auch urſprünglich ein Grund vorhanden war. So war denn auch ihr Glaube nur ein poſitiver Glaube; er galt, ohne daß ein Grund in ihnen ſelbſt zu dieſem Glauben vorhanden war: er war daher der adäquate Ausdruck ſeines Gegenſtandes und des Verhältniſſes, in welchem der Geiſt zu ihm ſtehen kann. Das Hiſtoriſche kann eben keinen andern Glauben fordern, als einen hiſtoriſchen, der Seele äußerlichen. Mit dem Maaße, daß du mißeſt, mit dem ſollſt du wieder gemeſſen werden. Das Hiſtoriſche als Wahrheit aufbürden wollen, iſt anmaßende Thorheit. Eine hiſtoriſche Wahrheit iſt eben eine hiſtoriſche Wahrheit, aber weiter nichts, keine geiſtige, keine an und für ſich ſeyende, keine göttliche Wahrheit, keine bindende, keine geiſtbeſtimmende Wahrheit. Wir glauben ohne Anſtand die Thaten eines Alexander, eines Karl XII., weil ſie uns keinen Glauben aufdringen, weil ſie ſich frei, unbefangen, anmaßungslos, offen und ehrlich als das, was ſie ſind, als bloße hiſtoriſche Fakta geben, und das Zeugniß ihrer Glaubwürdigkeit, die letzte Inſtanz, auf der alle Gewißheit beruht, iſt die Uebereinſtimmung, wenn auch nicht mit dem, was wir erlebt haben, mit unſern Erfahrungen, mit

unſern Vorſtellungen im Beſondern, aber doch mit unſern Begriffen im Allgemeinen, mit den Geſetzen der inneren Möglichkeit, mit der Vernunft. Aber ein Faktum, das beſondere Anſprüche macht, das ſich uns als Wahrheit ſelbſt aufdringen will, können wir mit vollem Rechte als ein anmaßendes Ding von uns weiſen, etwa mit den Worten: Liebes Faktum! wenn du dich mir als eine bindende Wahrheit geben willſt und dabei auf deine Fakticität pochſt, ſo beſtehe ich vor Allem auf meinem Rechte, daß du hier an dieſer Stelle, hier vor meinen Augen vorgehſt (wenn anders, woran ich noch ſehr zweifle, die Wahrheit ein todtes Faktum werden kann), ſo mußt du mir auch auf faktiſche, auf unmittelbare Weiſe zukommen; an ein vermitteltes, überliefertes Faktum, an ein Faktum, das für mich kein Faktum mehr iſt, hänge ich nicht — dafür ſtehe ich dir! — meine Seele. Die Gegenwart iſt das Weſen, die Seele des Faktums. Das gegenwärtige Faktum muß ich glauben; — und dieſes Zwingende, dieſes Unabläugbare will man eben damit ausdrücken, wenn man etwas als eine Thatſache hinſtellt — es iſt unabhängig von meinem Denken; ich kann nicht zweifeln, ob es iſt; aber ein vergangenes Faktum glaub' ich, wenn ich es glauben mag. Das mittelbare Faktum iſt eine Ueberſetzung, zu der uns das Original fehlt; es iſt verſetzt worden in den blauen Dunſt der Vorſtellungs- und Einbildungskraft, die unwillkürlich — oft nach einem Zeitraume von wenigen Jahren, zumal wenn wir unterdeß in ganz andere Verhältniſſe und Lagen gekommen ſind — die Gegenſtände der Vergangenheit verändert, dem Maaße der Wirklichkeit entrückt, in einem täuſchenden Lichte uns darſtellt; es iſt ſeiner Natur nach unzuverläſſig, nothwendig ein Objekt des Zweifels, kurz es verliert ſeinen faktiſchen Charakter; es kann daher auf nichts anderes Anſpruch machen, als höchſtens einen hiſtoriſchen, d. h. meinem wahren Weſen, meinem höchſten Intereſſe, meinem Geiſte an und für ſich indifferenten Glauben. (33) Ewig lebendige Fakta ſind allein die geiſtigen, die unmittelbaren Aeußerungen des Geiſtes: die ſchlichten Worte der Wahrheit; dieſe allein binden, dieſe allein beſtimmen den Geiſt, weil dieſe Beſtimmungen zugleich Selbſt-Beſtimmungen des Geiſtes ſind, den Geiſt durch ſich ſelbſt, durch ſeine Selbſt-Thätigkeit von ihrer Wahrheit überzeugen. Der Glaube aber an Fakta als Wahrheiten, an ſogenannte dogmatiſche Fakta iſt purer, blanker Aberglaube — der Aberglaube der Todtenbeſchwörer. Der Glaube

an dogmatiſche Fakta iſt daher nur da ein lebendiger, wo der Glaube an den Geiſt todt, der Geiſt ſelbſt tief geſunden, der Sinn für Wahrheit verloren, die Urtheilskraft geſchwächt, die intellektuelle Thatkraft erloſchen iſt. Aber in jenen Männern war Wiſſenſchaft Geiſt und Leben, ſie gaben darum dem Faktum, was dem Faktum gebührt. Ihr Glaube war ein vergangener, abgeſchiedner, ihnen fremder, nicht ihr gegenwärtiger, wirklicher, unmittelbarer, urſprünglicher Geiſt.

Der Glaube war aber zugleich durch eine gegenwärtige Macht, die Kirche repräſentirt. Der Glaube hatte die allgemeine Meinung für ſich, oder war vielmehr ſelbſt dieſe allgemeine Meinung. Er verdiente alſo — abgeſehen von andern dem Glauben an ſich fremden Gründen, die zur Pietät verbanden — Schonung, Anerkennung, Achtung, ja Ehrfurcht. Der Glaube, den ſie der Kirche darbrachten, war ein ſchuldiges Opfer. Die Vernunft war nur noch eine ſubjektive Meinung — ſie hielten daher dieſe als ihre, eine noch unberechtigte Meinung in Schranken, ſubordinirten ſie der Autorität der Kirche. Ja, obgleich innerlich, an ſich der Glaube nur ein obſcurer, unwirkſamer Privatmann war, ſo ſchoben ſie doch ſtets den Gläubigen vor, als wäre er die Hauptperſon. Die öffentliche Meinung war auch die öffentliche, aber deßwegen nicht die ihrem wahren, urſprünglichen Weſen entſprechende Meinung ihrer Seele. Weil ich Mitglied dieſer Kirche bin, ſo glaube ich, aber nicht weil ich glaube, bin ich Mitglied derſelben. Ich glaube, was Ihr glaubt; ich will und mag nicht in Widerſpruch treten, nicht brechen mit denen, an die ſo viele, ſo ſtarke Bande mich knüpfen; ich will auch hierin mit euch in Frieden und Gemeinſchaft leben. Heilig ſey mir, was Euch heilig iſt. Amen. So dachte, ſo ſprach die Vernunft zu dem Glauben und ſeinen Anhängern. Aber eben dadurch erhielt der Glaube wieder eine ſeiner urſprünglichen Bedeutung in ihnen entgegengeſetzte, eine gegenwärtige, lebendige Bedeutung: er war in ſich ſelbſt der größte Widerſpruch mit ſich. So wie mit Carteſius und anderen ſeiner Glaubensgenoſſen war es nun auch mit Bayle — obwohl er Proteſtant war, aber der Proteſtantismus hatte ſich eben ſo wie der Katholicismus durch ſeinen hiſtoriſch-dogmatiſchen Glauben mit dem Geiſte, mit der Vernunft in Widerſpruch geſetzt. Gelogen, geheuchelt (ſubjektiv, mit Wiſſen und Willen) hat Bayle nicht. Sein Glaube war eine ſubjektive Ehrlichkeit. Wir haben keinen Grund, dieſes zu bezweifeln. Nicht nur die feierlichſten Verſicherungen

ſprechen dafür; er beſtätigte auch ſeine Ergebenheit an die reformirte Kirche durch öffentliche Akte. C'est une fausseté notoire, que de dire que Mr. Bayle (er ſelbſt ſpricht anonym von ſich) a été plusieurs années sans faire aucun acte de Religion, car si l'on excepte sept ou huit mois de sa maladie, temps ou les plus dévots se dispensent d'aller au Temple, il a toujours communié quatre fois l'an et assisté assez souvent aux exercices publics.... La migraine méchante maladie d'habitude pour Mr. B. est la seule cause qui l'empêche d'être assidu au Sermon autant, que le sont les autres Refugiez,*) Ja, was noch unendlich mehr ſagen will, als ſolche äußerliche, ſtets zweideutige Zeichen, er beſtätigte ſeine Anhänglichkeit ſelbſt durch Opfer. „Ich lebe, ſagt B., in höchſt obſcuren und mittelmäßigen Verhältniſſen — was jedoch ohne Klage, ohne Vorwurf geſagt ſey. Allein ich dürfte nur nach Frankreich gehen, wo ich mit offnen Armen aufgenommen würde, um mir eine ehrenvollere, bequemere und unvergleichbar vortheilhaftere Lage zu verſchaffen, als meine hieſige iſt.... Ueberdem wiſſen meine Bekannte, daß der Aufenthalt zu Paris ſtets Reize für mich hatte, daß ich dieſer Stadt den Vorzug vor allen andern Städten gab. Ich war nämlich ſtets der Ueberzeugung, daß ich mir in Paris durch den Umgang mit ſeinen ſo umgänglichen Gelehrten und durch die Benützung ſeiner vielen trefflichen Bibliotheken ein Bischen Gelehrſamkeit hätte erwerben können: Il n'y a donc que mon attachement à la Religion Reformée qui m'ait empêché de m'arrêter à Paris, lorsque la suppression de l'Academie de Sedan m'eut dépouillé de ma Profession.... Il n'y a que ce même attachement qui m'ait retenu içi, depuis que mon étoile bonne ou mauvaise a voulu que je devinsse Auteur, et je puis dire sans vanité, que l'accueil que l'on m'auroit fait en France depuis ce tems la n'eût pas été peu avantageux selon le monde, C'est là une preuve de zele pour la Religion réformée.**) Ueberdem miſchten ſich bei Bayle in ſeine Anhänglichkeit an die reformirte Religion die Geſinnungen und Empfindungen der Liebe, der Pietät ein. Die Seinigen gehörten der unterdrückten, der ſchmählich verfolgten Kirche an. Sein geliebter älterer Bruder ſtarb ſelbſt als Märtyrer ſeines

*) La Chimère de la Cabale de Rotterdam. p. 744. 746. Oeuvr. div. T. II.

**) La Cabale chimerique ou Refutation de l'Histoire fabuleuse etc. p. 674. T. II. Oeuv. div.

Glaubens im Kerker. Mon attachement à la Religion que j'ai succée avec le lait, fils et frere puîné de Ministre, tous deux des plus zélez qu'il y eût en France, et dont le dernier est mort dans le Château Trompette, où il avoit été enfermé pour la Religion, couronnant la piété qu'il avoit temoignée toute sa vie par une très-belle mort, qui fut admirée de ceux mêmes qui avoient fait tout ce qu'ils avoient pû pour le faire mourir Papiste, et des attaques desquels il triompha glorieusement.*) Wir haben endlich um so weniger Grund, seine Anhänglichkeit zu bezweifeln, als die Sache der Reformirten, in Beziehung auf ihre Zeit, die Sache des Fortschritts, die Sache der Vernunft und Freiheit war, so daß er um des Guten und Wahren willen, was die vom alten Aberglauben gereinigte reformirte Religion ihm darbot, und welches mit seinem Geiste und Wesen übereinstimmte, auch das, was mit diesem Guten und Wahren damals als ein Wesentliches verbunden war, aber seinem Geiste und Wesen widersprach, glaubte, d. h. in sich tolerirte, sich gefallen ließ.

Aber nichts desto weniger widersprach seinem objektiven Wesen der Glaube. Sein Glaube war ein Akt der Selbstverläugnung — eine Schranke, die er sich selbst setzte — eine eben deßwegen an sich willkürliche Schranke — die freiwillige Negation seines Geistes, wie hinwiederum sein Geist die Negation seines Glaubens war. Aber der Geist hatte nichts für sich, als eben sich selbst, kein Recht, als das der Einsicht. Die Vernunft war nur tolerirt, die ecclesia pressa. Der Glaube dagegen hatte eine objektive, legitime, historisch beglaubigte Macht für sich, er war die herrschende Kirche. Die Vernunft mußte daher dem Glauben aufgeopfert werden. Bayle schließt aus den Einwürfen der Vernunft gegen den Glauben nicht auf die Nichtigkeit der Dogmen, sondern auf die Nichtigkeit der Vernunft. Die Schwierigkeiten, die sie dem Glauben macht, dienen nur dazu, zu zeigen, wie unvernünftig, wie schwach, wie blind die Vernunft ist, sie dienen dazu nur, die Vernunft zu demüthigen, und das Verdienst des Glaubens zu erhöhen, zu beweisen, daß es kein anderes Mittel gibt, sich aus dem Labyrinth der Zweifel zu befreien, als unbedingt, mit Enthaltung alles Räsonnements, sich den Aussprüchen des Glaubens zu unterwerfen. So bemerkt B. in Betreff des Ursprungs der Sünde und des Uebels: Cette

*) La Cabale chim. p. 677.

origine est bien obscure et ce qui a été dit de celle du Nil, qu'elle étoit plutôt un objet d'admiration qu'un objet de connoissance, lui convient parfaitement. Elle est hors de la portée de notre raison: la Philosophie peut sentir par-là son fort et son foible.... Elle peut donc connoître, que, si elle a quelque force pour élever des brouillards, elle est trop foible pour les dissiper. Nous devons par-là lui donner de bons coups de caveçon, afin qu'elle soit moins orgueilleuse et que cette humiliation ou mortification lui apprenne à se captiver sous l'obéissance de la Foi. Il faut la dompter comme l'on dompta Bucephale, en l'empêchant de voir son ombre et en le tournant vers le Soleil; c'est-à-dire qu'il faut qu'elle se détache de son esprit de dispute, pour ne consulter que l'oracle de la révélation *) Die menſchliche Vernunft kann nur zerſtören, aber nichts aufbauen (C'est un principe de destruction et non pas d'édification); ſie taugt nur dazu, Zweifel zu machen und Streitigkeiten zu erregen, die zu keinem Reſultate führen, weil man eben ſo viel dafür als dagegen ſagen kann. Man kann von der Vernunft ſagen, was die Theologen von dem moſaiſchen Geſetz ſagten. Wie dieſes ſich nur dazu eignete, dem Menſchen die Erkenntniß ſeines Unvermögens und das Bedürfniß eines Erlöſers beizubringen, daher ein Pädagog war, der zu Jeſus Chriſtus führte: ſo iſt die Vernunft nur dazu geſchickt, den Menſchen ſeine Finſterniß, ſeine Ohnmacht und die Nothwendigkeit einer andern Offenbarung, als der der natürlichen Vernunft fühlen zu laſſen." **) Darum erklärt ſich auch Bayle für Huet und la Mothe le Vayer, welche behaupten, daß der Scepticismus die Philoſophie ſey, welche ſich am Beſten mit dem Chriſtenthum vertrage. Il semble donc, ſagt er, que ce malheureux état (nämlich der Ungewißheit) est le plus propre de tous à nous convaincre, que notre Raison est une voie d'égarement, puisque, lorsqu'elle se déploie avec le plus de subtilité, elle nous jette dans un tel abime. La suite naturelle de cela doit être de renoncer à ce Guide et d'en demander un meilleur à la Cause de toutes choses. C'est un grand pas vers la Religion Chrétienne; car elle veut que.... nous captivions notre entendement à l'obéissance de la Foi. ***)

*) Réponse aux Q. d'un Prov. p. 683.
**) Diction. Art. Manichéenes Rem. D.
***) Dict. Art. Pyrrhon. R. C. S. auch Republiq. d. L. p. 561.

So revocirt Bayle die Beleidigungen wieder, die er dem Glauben angethan hat. Nachdem er — zwar nicht formell, doch materiell — eine Sottise um die andere dem Glauben gesagt hat, springt er wieder zum Glauben hin, und bittet ihn demüthigst um Verzeihung, sich entschuldigend mit den Schwächen der Vernunft, ihrem sanguinischen Temperament, ihrer Neigung zu dialektischen Späßen. Seine Zweifel, Gegengründe, Ausstellungen (wie z. B. an den Handlungen Davids) sind nur Meinungen eines Partikulier, die weiter gar kein Gewicht haben, kleine häusliche Zwistigkeiten, die der öffentlichen Würde und Autorität des Glaubens keinen Abbruch thun, müßige Zwischenviertelstunden, in denen man sich nur zur Erholung seinen Launen überläßt, um dann sogleich wieder um so gestärkter unter die Zucht des Glaubens sich zu begeben, unschuldige Witze, die die Vernunft auf den Glauben macht, rhetorische und dialektische Uebungsstücke, in denen man sich nur in die Rolle eines Esprit fort hineindenkt und sagt, was man dagegen sagen könnte, wenn man sich auf den Standpunkt der Vernunft stellen wollte. So umflattern die Zweifel und Einwürfe Bayle's, wie kleine Tagvögel, angreifend, aber sogleich wieder zurückfliehend, keck und furchtsam zugleich, die Nachteule der Orthodoxie.

Sein dogmatischer Glaube ist guter Wille. In magnis voluisse sat est, könnte man auf ihn anwenden. Sein Glaube ist eine freiwillige Abstinenz und Pönitenz seiner Vernunft: B. ist ein intellektueller Ascet, ein geistiger Flagellant. Paskal trug einen stachligen Gürtel um seinen Leib, Bayle's Gürtel ist der Glaube, der die Regungen seiner geistigen Natur stets im Zaume hält. Aber wie auch der strengste Carthäuser trotz aller Kasteiungen, trotz aller kalten Wasserüberschläge nicht den Brand seiner Begierden stillen kann, so kann auch Bayle trotz aller Selbstbeherrschung nicht verhüten, daß nicht stets sein ursprünglicher Naturtrieb sich verräth. Sein großes Dictionaire historique et critique gibt uns ein Bild von ihm. Der Historiker, der Geschäftsführer des Glaubens, der Bayle, der nicht in seinem Interesse und Namen, sondern im Geiste und Auftrage der Orthodoxie spricht, der Bayle, welcher sich nicht unterscheidet von andern Glaubensgenossen, ist mit großen Lettern gedruckt, ist der Text; aber der Text ist kurz; kaum ist er oben, so taucht er sich auch sogleich wieder in dem breiten Strom der Anmerkungen in sein ursprüngliches Element unter, wo wir den Bayle finden, welchen wir nicht so leicht mit an-

dern Menſchen verwechſeln können. Im Texte trägt er das Amtskleid eines Orthodoxen, aber in den Anmerkungen wirft er ſich ins Negligé, jedoch ſo, daß er auch hier noch immer das Decorum der Orthodoxie ſtrenge einhält. Aber gleichwohl war Bayle, um es noch einmal zu ſagen, kein Heuchler. Der Widerſpruch des Glaubens und der Vernunft in Bayle hat eine tragiſche Bedeutung. Sein Zweifel iſt Schickſal, iſt die Macht, der Drang des Weltgeiſtes, gegen den die Penaten des Glaubens nichts vermögen. Er iſt ein Freigeiſt aus Nothwendigkeit. Bei dem Heuchler iſt das Aeußere im Widerſpruch mit dem Innern, das Innere die Negation des Aeußern und umgekehrt. Aber B. war in ſich ſelbſt im Widerſpruch mit ſich. Er heuchelte nicht den Glauben; er glaubte wirklich, aber er glaubte im Widerſpruch mit ſich, mit ſeiner Natur, ſeinem Geiſte.

Aus dieſem innerlichen unwillkürlichen Widerſpruch müſſen wir auch die Widerſprüche erklären, in die ſich Bayle namentlich da verwickelte, wo er ſeinen Anklägern gegenüber, die ihm allerdings Abſichten unterlegten, von denen er weit entfernt war, und ſeine Worte entweder abſichtlich verdrehten, oder mißverſtanden, ſeine Rechtgläubigkeit und Religioſität vertheidigt. Mit einem beſondern Intereſſe weiſt Bayle bei jeder Gelegenheit auf die Widerſprüche zwiſchen dem Glauben und der Vernunft hin. Und der wahre Sinn dieſer ſeiner beſtändigen Entgegenſetzung des Glaubens und der Vernunft iſt der, daß beide wirkliche, unvereinbare, ſich gegenſeitig aufhebende Gegenſätze ſind. „Es iſt evident, ſagt Bayle, zwar nicht in ſeiner eignen Perſon, ſondern in einer fremden Rolle, in der Rolle eines Abbé, welcher die Vortheile nachweiſt, welche ein Pyrrhoniſt aus dem Chriſtenthum für ſeinen Scepticismus ziehen könnte, aber doch offenbar im Sinne ſeines wahren Weſens, es iſt evident, daß die Dinge, welche ſich nicht von einem Dritten unterſcheiden, ſich nicht unter einander ſelbſt unterſcheiden, (quae sunt idem uni tertio, sunt idem inter se). Dieſer Grundſatz iſt die Baſis aller unſerer Urtheile und Schlüſſe, und nichts deſtoweniger gibt uns die Offenbarung des Myſteriums der Dreieinigkeit die Verſicherung, daß dieſer Grundſatz falſch iſt. Macht Unterſchiede, ſo viel als ihr wollt: ihr werdet doch nimmermehr beweiſen, daß nicht dieſer Grundſatz durch dieſes große Myſterium aufgehoben iſt. Es iſt 2) evident, daß es zwiſchen Individuum, Weſen (nature), Perſon keinen Unter-

ſchied gibt; und dennoch gibt uns das nämliche Geheimniß die Verſicherung, daß die Perſonen können vervielfältigt werden, ohne daß die Individuen und Weſen ihre Einzigkeit verlieren. Es iſt 3) evident, daß um einen Menſchen zu machen, welcher eine vollkommen und wirklich *eine* Perſon iſt, es hinreicht, einen menſchlichen Körper und eine vernünftige Seele zu verbinden. Das Myſterium der Incarnation lehrt uns jedoch, daß dieß nicht hinreichend iſt, woraus folgt, daß wir nicht gewiß ſeyn können, ob wir Perſonen ſind, denn wenn es einem menſchlichen Körper und einer vernünftigen Seele *weſentlich* wäre, eine Perſon auszumachen, wenn man ſie miteinander verbindet, ſo könnte Gott niemals bewirken, daß ſie nicht eine Perſon ausmachten; wir müſſen alſo behaupten, daß die Perſönlichkeit ihnen rein accidentell iſt. Nun iſt aber jedes Accidenz auf mehrfache Weiſe von ſeinem Subjekt abtrennbar: es iſt daher Gott möglich auf mehrfache Weiſe zu verhindern, daß wir Perſonen ſind, ob wir gleich aus Leib und Seele beſtehen; denn wer wird uns denn die Gewißheit geben, daß er ſich nicht irgend einer dieſer Weiſen oder Mittel bedient, um uns die Perſönlichkeit zu entziehen? Iſt er verbunden, uns alle die Weiſen, wie er über uns verfügt, zu offenbaren? Es iſt 4) offenbar, daß ein menſchlicher Körper nicht an mehreren Orten zugleich ſeyn, und nicht ſein Kopf mit allen übrigen Theilen denſelben untheilbaren Punkt einnehmen kann, und dennoch lehrt uns das Myſterium der Euchariſtie — Notez que c'est un Abbé qui parle — daß alle Tage dieſe zwei unmögliche Dinge geſchehen, woraus wieder folgt, daß wir nicht gewiß ſeyn können, ob wir von andern Menſchen unterſchieden ſind, und ob wir nicht eben jetzt im Serail von Konſtantinopel, in Canada, in Japan und in jeder Stadt der Welt ſind, an jedem Orte unter verſchiednen Beſchaffenheiten. Da aber Gott nichts umſonſt thut, ſollte er mehrere Menſchen erſchaffen, wenn ihm ein Einziger genügen kann, der an verſchiednen Orten iſt und je nach den verſchiednen Orten verſchiedene Beſchaffenheiten hat? In Folge dieſer Lehre verlieren wir daher die Wahrheiten, die wir in den Zahlen finden, denn wir wiſſen nicht mehr, was Zwei und Drei iſt, wir wiſſen nicht mehr, was Identität, was Verſchiedenheit iſt. Wenn wir urtheilen, daß Johann und Peter zwei Menſchen ſind, ſo gründet ſich unſer Urtheil nur darauf, daß wir ſie an verſchiednen Orten ſehen und der eine nicht alle Eigenſchaften des andern hat. Aber das Dogma der Eu-

chaniſtie richtet dieſes Unterſcheidungsprincip zu Grunde. Vielleicht iſt nur eine einzige Creatur im Univerſum, und die ſcheinbar vielen Creaturen ſind nichts andres, als dieſe einzige Creatur an verſchiednen Orten und unter verſchiednen Beſchaffenheiten. Wir machen große Rechnungeu, als gäbe es viele verſchiedne Weſen; aber alles iſt Chimäre. Wir wiſſen nicht mehr, ob es zwei Körper gibt, ja wir wiſſen ſelbſt nicht mehr, ob es einen Körper und einen Geiſt gibt; denn wenn die Materie durchdringlich iſt, ſo iſt offenbar die Ausdehnung nur ein Accidenz des Körpers, und folglich der Körper ſeinem Weſen nach eine nicht ausgedehnte Subſtanz; er kann alſo alle die Eigenſchaften annehmen, die wir uns in dem Geiſte denken — Verſtand, Wille, Leidenſchaften, Empfindungen; es gibt demnach kein Criterium mehr, ob eine Subſtanz körperlich oder geiſtig iſt..... Gehen wir nun zur Moral über. Es iſt 1) offenbar, daß man ein Uebel verhindern muß, wenn man es kann, und daß man ſündigt, wenn man das Uebel verhindern kann und es dennoch erlaubt. Unſere Theologie jedoch lehrt uns, daß dieſer Grundſatz falſch iſt; denn ſie lehrt, daß Gott keine ſeiner Vollkommenheiten unwürdige Handlung dadurch begeht, daß er die Uebel und Störungen in der Welt duldet, obgleich es ihm ein Leichtes iſt, ſie zu verhüten. Es iſt 2) offenbar, daß eine Creatur vor ihrer Exiſtenz nicht an einer ſchlechten Handlung mitſchuldig ſeyn kann, 3) offenbar, daß es ungerecht iſt, ſie zu beſtrafen, als hätte ſie eine Schuld an dieſer Handlung. Nichtsdeſtoweniger zeigt uns die Lehre von der Erbſünde die Falſchheit dieſer evidenten Maximen. Es iſt 4) evident, daß man das Gute dem Nützlichen vorziehen muß, und daß das heiligſte Weſen am wenigſten dem Nutzen vor der Tugend den Vorzug geben darf. Und doch ſagen unſre Theologen, daß Gott, ob er gleich zwiſchen einer vollkommen wohlgeordneten und ſündenloſen Welt und zwiſchen dieſer unſrer ſündenverdorbenen und verwirrten Welt wählen konnte, dennoch jener Welt dieſe vorzog, weil er dabei das Intereſſe ſeines Ruhms viel beſſer fand.“*) Der Glaube widerſpricht alſo den weſentlichſten Vernunftprincipien, und Bayle erhebt gerade um ſo mehr das Verdienſt des Glaubens, je mehr er der Vernunft widerſpricht. „Man muß nothwendig, ſagt er, wählen zwiſchen der Philoſophie und dem Evangelium; wollt ihr nur glauben, was evident und den allgemeinen Begriffen conform iſt, ſo ergreift die

*) Dictiou. Art. Pyrrhon. Rem. B.

Philoſophie und laßt das Chriſtenthum: wollt ihr aber die unbegreiflichen Myſterien der Religion glauben, ſo ergreift das Chriſtenthum und laßt die Philoſophie; denn es iſt eben ſo unmöglich, die Evidenz und die Unbegreiflichkeit zu verbinden, als es unmöglich iſt, die Bequemlichkeiten eines viereckigen und eines runden Tiſches zu vereinigen. Entweder — oder: wenn euch die Beſchaffenheiten einer runden Tafel nicht recht ſind, ſo laßt euch eine viereckige machen, aber verlangt nicht, daß die nämliche Tafel euch die Bequemlichkeiten einer runden und viereckigen Tafel darbiete. Allein ein wahrer Chriſt ... kann ſich nur luſtig machen über die Subtilitäten der Philoſophie ... der Glaube erhebt ihn über die Regionen, wo die Ungewitter der Streitigkeiten herrſchen. Er iſt an einem Platz, wo er unter ſich die Donner der Argumente und der Distinguo ohne Furcht brummen hört — ein Platz, der für ihn der Olymp der Dichter iſt (Claudian) und der Tempel der Weiſen (Lucrez), von wo er mit vollkommner Ruhe auf die Schwachheiten der Vernunft und die Verirrungen der Sterblichen, die ſie zur Führerin haben, herabſchaut. Jeder Chriſt, der ſich durch die Einwürfe der Ungläubigen ſtören und beunruhigen läßt, hat ſchon einen Fuß in derſelben Grube, wie ſie.“ „Das Verdienſt des Glaubens wird um ſo größer, je mehr die geoffenbarte Wahrheit, die er zum Gegenſtand hat, alle Kräfte, d. i. Begriffe (toutes les forces) unſres Geiſtes überſteigt; denn je mehr die Unbegreiflichkeit des Gegenſtandes zunimmt, je größer die Anzahl der Vernunftmarimen iſt, die ihn bekämpfen, um ſo größer iſt alſo auch das Opfer, das wir der Autorität Gottes bringen; wir bezeugen in dieſem Falle eine größere Unterwürfigkeit und Ehrfurcht gegen Gott, als wenn der Gegenſtand leicht zu glauben wäre. Woher kommt es denn, ich bitte euch, daß der Glaube des Patriarchen der Gläubigen ſo ſehr geprieſen wird? Nicht wahr? daher, daß er glaubte in der Hoffnung auf Etwas, was nicht zu hoffen war (qu'il crut sous espérance contre espérance). Es wäre kein beſonderes Verdienſt geweſen, auf das Verſprechen Gottes hin eine der Natur nach ſehr wahrſcheinliche Sache zu hoffen: das Verdienſt beſtand vielmehr darin, daß die Hoffnung auf dieſes Verſprechen geradezu wider alle Wahrſcheinlichkeit war. Disons aussi que la Foi du plus haut prix est celle qui sur le témoignage divin embrasse les Vérités les plus opposées à la Raison.“ Und zum Beleg ſeiner Behauptung führt Bayle aus andern Schriftſtellern mit Beiſtimmung ſolche Stellen an,

die geradezu einen abſolut blinden Glauben anpreiſen, unter andern folgende. Le Diable m'emporte si je croyois rien, fait on dire au Maréchal d'Hocquincourt. Depuis ce temps-là je me ferois crucifier pour la Religion. Ce n'est pas que j'y voye plus de raison; au contraire moins que jamais: mais je ne saurois que vous dire, je me ferois pourtant crucifier sans savoir pourquoy. Tant mieux, Monseigneur, reprit le Pere d'un ton de nez fort devot, tant mieux; ce ne sont point des mouvemens humains, cela vient de Dieu. Point de raison, c'est la vraye Religion cela, point de raison. Que Dieu vous a fait, Monseigneur, une belle grace! Estote sicut infantes, Soyez comme des enfans. Les enfans ont encore leur innocence; et pourquoy? parce qu'ils n'ont point de raison. Beati pauperes spiritu, Bienheureux sont les pauvres d'esprit. Ils ne pechent point: la raison est, qu'ils n'ont point de raison. Point de raison, je ne saurois que vous dire, je ne say pourquoy: les beaux mots! Ils dévraient être écrits en letires d'or. Ce n'est pas que j'y voye plus de raison; au contraire moins que jamais. En vérité cela est divin pour ceux qui ont le goût des choses du Ciel. Point de Raison: que Dieu vous a fait, Monseigneur, une belle grace! Bayle bemerkt wohl, daß dieſe Stelle einen lächerlichen Anſtrich habe, aber ſetzt hinzu: Qu'on donne un air plus sérieux et plus modeste à cette pensée, elle deviendra raisonnable.*)

Als ihm nun aber der Vorwurf gemacht wurde, daß er auf den Ruinen der Vernunft die Fahne des Glaubens aufpflanzen wolle, daß es aber unmöglich ſey, zu glauben, was die Vernunft geradezu verneine, daß man folglich die Religion zerſtöre, wenn man ſie als Unvernunft darſtelle: ſo macht er eine Menge Clauſeln, Einſchränkungen, Milderungen und Exceptionen, welche dem Gegenſatz von Glauben und Vernunft jenen pikanten Sinn nehmen, der ihm allein ein hiſtoriſches und philoſophiſches Intereſſe gibt, und ihn auf den weinerlichen, matten Ton der theologiſchen Halbheit, die nicht die Dogmen gerade zu der Unvernunft, aber auch nicht der Vernunft vindiciren will, herabſtimmen. Mr. B., ſagt er, n'a jamais prétendu passer les bornes, où se renferment ceux qui disent simplement, qu'il ne leur est pas possible de contenter leur raison sur les difficultez évidentes qu'elle forme

*) Eclaircissement sur les Pyrrhoniens. p 644, 645. im IV. T. des Diction. Edit. 1740.

contre les mysteres de l'Evangile, dont ils sont très-persuadez.“ „Ohne ſich einer Lüge oder eines Widerſpruchs ſchuldig zu machen, kann man verſichern, daß man Dinge glaubt, die man nicht mit allen Ideen der natürlichen Vernunft zuſammenreimen kann,*) (avec toutes les idées de la lumiere naturelle). Dieſes Wort Alle ſpielt auch in ſeiner Réponse aux Questions eine beſtändig wiederkehrende Rolle, aber was thut hier das quantitative Verhältniß zur Sache?) „Der Widerſpruch zwiſchen der Offenbarung und einigen Grundſätzen der Vernunft iſt nicht gefährlicher, als der Widerſpruch, in dem die Grundſätze der Vernunft ſelbſt unter einander ſtehen. Man würde ſich ſehr täuſchen, wenn man glaubte, daß unſre Vernunft immer mit ſich ſelbſt übereinſtimmt. Die zahlloſen Schulzänkereien über alle möglichen Gegenſtände beweiſen offenbar das Gegentheil. Folgt aus jenem Widerſpruch alſo, daß es nicht mehr möglich iſt, ſich auf die Vernunft zu verlaſſen?“ „Bayle wollte weiter nichts ſagen, als daß es Dogmen in der Religion gibt, in denen die Vernunft Schwierigkeiten entdeckt, die ſie nicht auflöſen und erklären kann,“ aber „es iſt kein Grund vorhanden, eine Lehre zu verwerfen, die ſehr großen Schwierigkeiten unterworfen iſt.“ (So? wenn man aber Alles gegen ein Dogma ſagt, was man nur ſagen kann, die Widerſprüche deſſelben mit den weſenhafteſten Begriffen — z. B. des Gottes des Sündenfalls mit dem Begriff der Gottheit: un tel Dieu n'est point celui dont la lumiere naturelle nous donne l'idée — nachweiſt, ſo ſind das auch nur Schwierigkeiten?) „Es iſt ein großer Unterſchied zwiſchen der Behauptung les mysteres semblent contraires à la raison, wie die Socinianer behaupten, und Bayle's Meinung, daß es Dinge gibt, qui peuvent paroître contraires à la Raison, quoiqu'elles soient véritables. Die Myſterien, ſagt er an einer andern Stelle, widerſprechen nur der kleinen miſerabeln Vernunft des Menſchen, die nur eine Portion Vernunft iſt, nicht der Vernunft an ſich. „Bayle behauptet nicht, daß man die Vernunft aufgeben müſſe, um zu glauben: au contraire on ne se retranche dans la Foi, que sous la conduite et par les ordres des maximes les plus évidentes de la Raison. Est-ce abandonner la Raison que de la prendre pour guide? Dieſe Maxime iſt die Wahrhaftigkeit, die Untrüglichkeit und Glaubwürdigkeit Gottes. Lorsque Dieu parle, c'est à la Raison à se taire et à conclure, que puisque Dieu fait une chose, elle est

*) Entretiens de Maxime et Themiste p. 5. Oeuv. div. T. IV.

bien faite. *) Hier ſoll alſo wieder der Vernunft eine Autorität zugeſtanden werden. Aber wie? Die Stimme der Vernunft ſoll der Menſch nur dazu hören, um ihre Stimme nicht zu hören? Sehen, um nicht zu ſehen? Die Vernunft ſoll rathen, die Vernunft aufzugeben? Kein Ding kann ſich ſelbſt aufgeben, auch das erbärmlichſte nicht. Jedes Weſen gefällt ſich ſelbſt. Die Liebe jedes Dinges zu ſich ſelbſt iſt nichts andres als das Göttliche in ihm, ſein Schutzgeiſt, ſein Erhaltungsprincip. Was iſt, liebt ſich ſelbſt; nur dadurch iſt es und kann es ſein und beſtehen. Omnis enim res cognoscit, se ipsam esse, et pugnat contra non — esse et amat se esse. **) Wie viel weniger kann alſo die Vernunft ſich ſelbſt aufgeben? Wie die Gründe geben zum Beweiſe, daß ſie grundlos iſt? Und wie kannſt du der Vernunft glauben, daß du ihr nicht glauben ſollſt? Wenn ſie unglaubwürdig iſt, kannſt du ihr denn glauben, daß ſie unglaubwürdig iſt? Wie kannſt du gewiß ſein, daß ſie dich nicht auch hierin zum Beſten hält? Machſt du nicht in einem und demſelben Momente die Vernunft zu einem Princip des Glaubens und des Nichtglaubens, der Gewißheit und der Ungewißheit? (34)

Welches Elend des Geiſtes! Welche Charakterloſigkeit, welche Unwahrhaftigkeit! Welche Halbheit, welche Sophiſtik!

Nur mit Widerwillen kann man ſich von dieſen Widerſprüchen Bayle's wegwenden, und ihm die Worte zurufen, die Friedrich II. dem Gaſſendi:

So tief Gaſſendi die Natur erforſcht
So gut er ſchreibt und ſo gelehrt er iſt —
Beſtimmen kann er zwiſchen Moſes doch
Und ſeinem Lehrer Epikur ſich nie.
Ein hinkendes Syſtem iſt nicht für mich,
Wo Wahrheit fehlt, iſt keine Wiſſenſchaft.

Aber ſeht! das ſind die köſtlichen Früchte Eures hiſtoriſch dogmatiſchen Glaubens: der Glaube wiegelt den Menſchen gegen ſich ſelbſt auf; er entzweit ihn; er empört i n gegen das Beſte in ihm. Sophiſtik, Widerſpruch, Täuſchung, Lüge iſt der nothwendige Habitus der Seele, die da glaubt, was der Vernunft, deren Stimme ſich doch nimmermehr unterdrücken

*) Entret. de Max. et de Them. p. 23. 47—50. 91. 62. S. hierüber auch Rép. aux Quest. p. 762 1073 u. ſ. w.
**) Campanella de Sensu Rerum et Magia. Franc. 1620. c. 15. L. II.

läßt, zuwider läuft. Iſt gar ein ſelbſtſtändiger Geiſt erwacht, der wiſſenſchaftliche Trieb der herrſchende geworden, und doch der Glaube noch als ein heiliges Dogma oder gar als ein Geſetz in der allgemeinen Meinung befeſtigt: ſo iſt die Heuchelei — ſei ſie nun eine ſubjektive oder objektive — das verabſcheuungswürdigſte Laſter der Menſchheit, eine Nothwendigkeit. (35) Erkennen wir es darum als eine heilſame That an, daß der Geiſt, nachdem er einmal gebrochen — und der Bruch war nothwendig — endlich den dogmatiſchen Glauben als ein unerträgliches Joch unbedingt von ſich warf. Stürzte gleich der Geiſt, dem läſtigen Joche entronnen, zunächſt, wenigſtens in Frankreich, nur in das Element der Sinnlichkeit: das Vergnügen (le Plaisir) iſt wahrer, geiſtreicher, wohlthätiger, göttlich-menſchlicher als ein Flagellanten-Glaube, der mit Natur und Vernunft in Widerſpruch ſteht und nichts andres als häßliche Caricaturen von Menſchen hervorbringt. Le plaisir n'habita jamais des coeurs impurs et corrompus. *) Das Vergnügen iſt ein Ausfluß der Gottheit, aber der Glaube, der dem Menſchen Torturen anthut, nur Menſchenwerk; das Vergnügen iſt durch ſich ſelbſt ein poſitiver Begriff, in ſeinem höchſten Grade gedacht eine göttliche Realität — die Seligkeit; aber der Glaube paßt weder im Poſitivus noch Superlativus auf Gott — Gott iſt wohl das glückſeligſte, aber nicht das gläubigſte Weſen. Was aber nicht in Gott iſt, kann auch nicht aus Gott kommen. Das Vergnügen macht den Menſchen frei (wenn auch nur in einem untergeordneten Sinne), aber der Glaube beſchränkt ihn nur auf ſich ſelbſt. Das Vergnügen iſt nicht ein ſelbſtſüchtiges, nein! ein kindliches, theilnehmendes, freigebiges, gütiges, liebevolles Weſen; es wird entzückt von der Schönheit des Gegenſtandes; es opfert, hingeriſſen von ſeinen Reizen, dem Genuße des Geliebten, ſich ſelbſt vergeſſend, ſein zeitliches und ewiges Wohl rückſichtslos auf. Aber der Glaube macht den Menſchen nur bedacht auf ſich, nur erpicht auf ſein ewiges perſönliches Heil, und erfüllt ihn mit beſtändiger Angſt und Furcht, er möchte durch irgend einen Genuß, durch irgend einen freien Gedanken ſeine ewige Seligkeit verſcherzen. Der orthodoxe Arnaud betrachtete ſelbſt dieſen unſchuldigen Ausſpruch Malebranche's, que tout plaisir rend heureux celui qui en jouït pour le temps qu'il en jouit, als einen höchſt gefährlichen,

*) De la Mettrie: L'art de jouir. Oeuv. phil. T. II.

verdammungswerthen Satz. *) Daher die dem Psychologen interessante Erscheinung, daß gerade die eifrigsten Orthodoxen, d. h. die Menschen, welche das pure, blanke, das durch keine anderweitige Ingredienzen beschränkte und gebundne Wesen des Glaubens in sich darstellten, d. h. unbedingt, rücksichtslos, leidenschaftlich, aber eben darum wahr aussprachen, die selbst- und gelbsüchtigsten Personen von der Welt waren. Ohne Ketzer, ohne Ungläubige kann der Orthodoxe nicht leben. Der Ketzer ist ihm ein natürliches Bedürfniß. Sind ihm keine Ketzer gegeben, so muß er sich selbst welche machen. Warum aber? weil das nur auf sein ewiges Heil erpichte, nur auf sich concentrirte Selbst des Orthodoxen allein in den Momenten des Zorns, des Hasses von sich frei, außer sich versetzt wird. Die Wuth gegen den Ketzer ist nur die Wuth gegen seinen eignen, befangnen und gepreßten Zustand. In den Wallungen des Zorns entschädigt er sich für den Mangel der natürlichen freien Empfindungen der Freude und Liebe, welche er aus ängstlicher Sorge für die überirdischen Freuden des Paradieses sich nicht vergönnt oder wenigstens verbittert. Die lucida intervalla in der Seele des Orthodoxen sind nur die Momente, wo das Zornfeuer seine Augen erleuchtet. Gerade durch seinen Haß gegen den (natürlichen) Menschen versöhnt er sich wieder mit dem Menschen, denn er gesteht dadurch ein, daß auch der Gläubige auf einem sehr natürlichen Standpunkt steht. Freilich könnte man seinem ränke- und selbstsüchtigen Benehmen ein dogmatisches Interesse zu Grunde legen, das Interesse nämlich, den Ungläubigen das Dogma von der Erbsünde und von dem Grundverderbniß der Menschheit durch ein Argumentum ad hominem zu insinuiren. Ohne Grund ist diese Vermuthung nicht. Denn wenn das Leben des Orthodoxen eine redende Dogmatik sein muß, wenn alle Glaubensartikel in ihm ausgeprägt werden sollen, so muß er doch gewiß auch dem höchst wichtigen Capitel von der Erbsünde und ihrer Folge einen besondern Ehrenplatz in seinem Leben anweisen. Ist denn nicht von jeher ein Angriff auf die Erbsünde mit dem Vorwurf der Unchristlichkeit, ja des Atheismus gestempelt worden? Ist der Glaube an den Teufel, an die Sünde nicht stets eben so heilig gewesen, als der Glaube an Gott? Der Orthodoxe muß also gewisser Massen als die personificirte Erbsünde unter den Men-

*) S. hierüber Nouv. de la Rép. des Lett. p. 348. p. 445 u. s. w.

ſchen umherwandeln. Muß er denn nicht den Ungläubigen mit einem guten Exempel vorleuchten? Aber wie könnte er das, wenn er immer gut wäre? Der Esprit fort würde nothwendig daraus ſchließen, daß das Gute ſeine Natur wäre. Er muß alſo ex professo von Zeit zu Zeit wenigſtens zeigen, daß er ein grundverdorbener Menſch iſt, um zu beweiſen, daß das Gute, was er thut, nicht aus ihm ſelbſt kommt, ſondern nur eine Wirkung der Gnade iſt. Er muß alſo von Zeit zu Zeit die Maske der Orthodoxie fallen laſſen, um den natürlichen Menſchen in ſeiner ganzen Blöße hinzuſtellen. Und nicht ſauer wird ihm dieſe Aufgabe. Er hat ja den Vorzug vor dem Ungläubigen voraus, daß er ſich ſeiner Blößen, ſeiner Sünden nicht zu ſchämen braucht. Ja er darf ſich nicht einmal ſchämen; er würde durch die Scham ſein Dogma widerlegen, denn die Scham iſt ein natürliches Gefühl der Unſchicklichkeit und Unwürdigkeit, eine vom Glauben unabhängige Mißbilligung einer Handlung, noch ein alter Ueberreſt von der urſprünglichen Unverdorbenheit. Mit ſchamloſem Wohlgefallen muß er daher — den Spruch im Munde: naturalia non sunt turpia — ſich an ſeinen Sünden als ganz natürlichen, ſich von ſelbſt verſtehenden Folgen der verderbten menſchlichen Natur weiden. Sollte er aber auch die Esprits forts ihrem eignen Schickſal überlaſſen, ſo iſt er doch, ſchon in Beziehung auf ſich ſelbſt, genöthigt, der Erbſünde von Zeit zu Zeit ihren Lauf zu laſſen, denn wie könnte er ſonſt die Wirkungen der Natur von den Verdienſten und außerordentlichen Wirkungen des Glaubens unterſcheiden?

Bayle's Bedeutung als Polemiker.

Wenn uns Bayle's Polemik auf dem Gebiete der dogmatiſchen Theologie in ihrem Reſultate unbefriedigt läßt, ja ſelbſt widerlich afficirt, indem er hier, im Kampfe zwiſchen Neigung und Geſetz, zwiſchen Natur- und poſitivem Rechte, zwiſchen Vernunft und Glaube, ſich ſelbſt Gewalt anthut, und nur eine conditionelle, clauſelvolle, unentſchiedene, ſich ſelbſt widerſprechende Sprache führt: ſo verſöhnt er uns dagegen da, wo der Gegenſtand ihm keine widernatürlichen Schranken auferlegt, wo er frei und rückſichtslos für das Wahre und Rechte in den Kampf treten kann, wieder mit ſich, und flößt uns eben ſo wohl durch die moraliſchen, als intellectuellen Eigenſchaften ſeiner Po-

lemik Achtung und Verehrung ein. Ein ſolcher Gegenſtand war für ihn vor Allem der Katholicismus ſeiner Zeit. — Bayle ſteht hier als Polemiker um ſo bedeutungsvoller da, als er kein befangener, ſondern ein freier, ein unbeſtochner, ein über Partheiintereſſen erhabner Kopf iſt, was ſchon daraus hervorgeht, daß er auch die Schwächen und falſchen Lehren ſeiner Glaubensgenoſſen namentlich in praktiſcher Beziehung kräftig bekämpft, daß er den proteſtantiſchen Orthodoxen, ſo oft ſich nur die ſchickliche Gelegenheit dazu darbietet, wegen ihrer Partheiſucht, ihrer Beſchränktheit, ihres Eigendünkels, ihres Particularismus tüchtige Hiebe verſetzt und ſelbſt die verhaßteſten Feinde des Proteſtantismus, die Jeſuiten gegen ungerechte Beſchuldigungen in Schutz nimmt. Zum Beweiſe nur folgendes, eben ſowohl Bayle, als die Proteſtanten ſeiner Zeit charakteriſirende Dokument. Die Proteſtanten nahmen Bayle eben dieſe ſeine Unpartheilichkeit gegen die Jeſuiten übel. Er erwiedert aber darauf: un Dictionnaire historique ne doit point porter les marques d'une prévention passionée, et je me'n suis éloigné autant que jai pû, tant à leur égard, qu' envers toute autre sorte de sujets:.... on leur impute beaucoup de choses (comme il arrive lorsque ha haine est devenuë générale) dont on n'a aucune preuve, mais que l'on croit facilement à l'instigation des préjugez Combien de sottises et d'impostures ne débitent-ils pas contre les Ministres, eux et les autres Ecclesiastiques Papistes? La prévention c'est la passion qui les anime. L'homme est homme par-tout. L'exemple de ce que les Préjugez produisent contre nous doit tenir en bride un Historien et l'obliger à croire que nous pouvons être quelque fois injustes envers nos ennemis. Là-dessus que faire? Ne rien assûrer que sur l'autorité des preuves publiques et bien avérées. Je me souviens du chagrin que je fis à quelques Refugiez, lorsque je pris la liberté de les contredire, en les entendant assûrer que Ravaillac étoit un Jésuïté..... Ils eurent une véritable douleur, de ce que je les forçai de croire... qu'ils se trompoient. *) Bayle iſt ein ſtreng gewiſſenhafter Polemiker, wie Hiſtoriker. Er ſchildet ſelbſt trefflich, bei Gelegenheit ſeiner Streitigkeit mit Jurieu, ſeine Gewiſſenhaftigkeit: Il est réservé jusques à la superstition, quand il s'agit d'affirmes ou de vier

*) Lettre 322. p. 859. Oeuv. div. T. IV.

des choses douteuses; il craint toujours que ce quil affirme ne soit pas assez certainement vrai et que ce qu'il nie ne soit pas assez certainement faux. Il est d'une bonne foi qui va jusques au scrupule pour ne point affoiblir les raisons de son Adversaire, et pour ne pa détourner ses paroles en un autre sens, ni en inferer de fausses consequences, et il se prive par-là d'une infinité d'avantages auprès de ses Lecteurs, et s'il lui arrivoit de tomber dans quelque bévûë ou dans quelque calomnie, il en auroit une confusion extrême. *) Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit iſt das Geſetz ſeiner Polemik. Er verſchmäht es, zu niedrigen Mitteln ſeine Zuflucht zu nehmen; aber er braucht es auch nicht; er hat — etwa die Fälle ausgenommen, wo er den Vorwurf der Irreligioſität und Ungläubigkeit von ſich abwälzt, — ein Vorwurf, gegen den er für ſeine Zeit um ſo weniger gleichgültig ſein konnte, als dieſer ſeinen ganzen wiſſenſchaftlichen Credit und damit ſeine literäriſche Wirkſamkeit gefährdet hätte, wenn er ihn auf ſich ſitzen ließ — kein perſönliches, überhaupt kein beſchränktes, partikuläres Intereſſe zu vertreten; überdem verheißt ihm ſtets das Gefühl der Superiorität ſeines Geiſtes im Verhältniß zu ſeinen Gegnern ſchon an und für ſich den Sieg. Was namentlich ſein Verhältniß zum Katholicismus betrifft, ſo gab er ſchon in ſeiner Jugend eine merkwürdige Probe von der Gerechtigkeits- und Wahrheitsliebe ſeiner Seele. Das Audiatur et altera pars trieb nämlich den wißbegierigen Jüngling an, auch die Streitſchriften der Katholiken zu leſen, um ſeine Religion zu prüfen. Ihre Gründe machten einen ſolchen Eindruck auf ſeinen Geiſt, daß er ſelbſt zum Katholicismus überging. Indeß nach abermaliger reiflicher Ueberlegung und Berathung mit ſich kehrte er wieder zum Proteſtantismus zurück. Es iſt dieſe Begebenheit die merkwürdigſte in der Jugend Bayle's, ein höchſt charakteriſtiſcher Zug von der Freiheit und dialektiſchen Beweglichkeit ſeines Geiſtes. Bayle erzählt ſie ſelbſt. Mr. Bayle pendant qu'il faisoit sa Philosophie dans l'Académie de Puy-Laurens, ne se borna pas tellement à la lecture de ses cahiers, qu'il ne lût aussi quelques livres de Controverse, non pas dans l'esprit qu'on fait ordinairement, c'est à dire, pour se confirmer dans les opinions preconceuës mais pour

*) La Chimère de la Cab. de Rotterd. p. 741.

examiner selon le grand principe des Protestans, si la Doctrine que l'on a succée avec le lait est vraïe ou fausse: ce qui demande qu'on entende les deux parties. C'est pourquoi il fut curieux de voir dans leurs propres livres les raisons des Catholiques. Il trouva des objections si spécieuses contre le dogme qui ne reconnoît sur la terre aucun Juge parlant, aux décisions duquel les particuliers soient obligez de se soumettre, quand il arrive des disputes sur le fait de Réligion, que ne se pouvant répondre à lui-même, quand il lisoit ces objections et moins encore défendre ses principes contre quelques subtils Controversistes avec lesquels il disputa à Thoulouse, il se crût Schismatique, et hors de la voïe du salut, et obligé de se réünir au gros de l'arbre, dont il régarda les Communions Protestantes comme des branches rétranchées. S'y étant réüni il continua ses études de Philosophie dans le College des Jésuïtes, comme font dans tous les pays où l'Eglise Romaine domine presque tous ceux qui étudient, de quelque qualité et condition qu'ils soient. Mais le culte excessif qu'il voïoit rendre aux Créatures lui aïant paru très-suspect, et la Philosophie lui aïant fait mieux connoître l'impossibilité de la transsubstantiation, il conclut qu'il y avoit du Sophisme dans les objections auxquelles il avoit succombé, et faisant un nouvel examen des deux Religions, il retrouva la lumiere qu'il avoit perduë de vûë, et la suivoit, sans avoird égard ni à mille avantages temporels dont il se privoit, ni à mille choses fâcheuses qui lui paroissoient inévitables en la suivant. *)

Bayles Polemik gegen den Katholicismus iſt theils allgemeiner, theils ſpecieller Natur. Von dieſer letztern Art ſeiner Polemik haben haben wir nur eine Schrift mit dem Titel: Ce que c'est que la France toute Catholique sous le Regne de Louis le Grand. Lettre écrite de Londres. **) Nur eine und noch dazu ſehr kurze Schrift. Gerade aber darin, daß ſie ein ἅπαξ λεγόμενον iſt, und in ihrer concentrirten Kürze, wodurch ſie ſich von den ſonſt ſo weit ausgedehnten Schriften Bayle's vortheilhaft unterſcheidet, liegt das Salz dieſer Schrift. Sie bezieht ſich lediglich auf die Widerrufung des Edikts von Nantes, erfolgt anno 1685, im 38ſten Lebensjahre Bayle's. Sie iſt einzig in ihrer Art, wie die

*) La Chimère de la Cab. de Rott. p. 759.
**) Ocuv. div. T-II. p. 837—154.

That, worauf ſie ſich bezieht; ſie iſt, ſo zu ſagen, der charakteriſtiſche Ausdruck, der Terminus technicus, das Epitheton ornans, das ſpecifiſche Nota bene dieſer glorreichen That — ein gepfeffertes Sarkasma, ein gallenbitterer Pfuiteufel der tiefſten, aber gerechteſten Indignation. Nicht die Widerrufung des Edikts an ſich ſelbſt, nicht dieſe That als ſolche — Bayle hatte nichts andres erwartet — nur die moraliſche Beſchaffenheit des Verfahrens, dieſe heimtückiſche, trügeriſche, lügenhafte, feige und doch grauſame Weiſe, wie man vor der That verfuhr, und die Schamloſigkeit, mit welcher man nach der That eine ſchändliche Handlung als eine preiswürdige That ausposaunte, die Dreiſtigkeit, mit der man die erwieſenſten Thatſachen läugnete, der ganzen Menſchheit ins Geſicht läugnete, daß gewaltſame und andre ſchnöde Mittel angewandt worden ſeien, um die Ketzer in den Schooß der allein ſelig machenden Kirche zurückzuführen — nur dieß war es, was Bayle aufs Tiefſte empörte, und wogegen er im Namen der Wahrheit und Gerechtigkeit aufs energiſchſte proteſtirte. Kein perſönliches, kein Parteiintereſſe inſpirirte ihn: obwohl bitter, iſt daher doch wahr, was er ſagt: jedes Wort belegt die That; ſeine Schrift iſt nichts andres als die Stimme des ſtrafenden Gewiſſens, das ſich mitten im Taumel des Jubels über das ganz und gar katholiſche Frankreich als ein gewiß ſehr ſtörendes Mal-à-propos erhob. Aber eben das Gewiſſen liebt keine Euphemismen und Paraphraſen: es nennt die Dinge bei ihrem wahren Namen: die Lüge Lüge, den Meineid Meineid. Erlauben ſie, mein Herr — ſo beginnt die Stimme des böſen Gewiſſens, — die Schrift iſt in Briefform verfaßt — daß ich nur auf eine kleine Viertelſtunde — doch hören wir lieber Bayle in ſeiner Mutterſprache, das Gewiſſen liebt keine Dolmetſcher. — Souffrez Monsieur que j'interrompe pour un petit quart d'heure vos cris de joie et les félicitations que l'on vous écrit de toutes parts pour l'entiere ruine de l'Heresie. . . . . Je viens vous tenir un autre langage que vous trouverez apparemment un peu rude, mais que faire à cela? Une petite mortification vous seroit fort nécessaire, et vous la méritez si bien tous tant que vous êtes, qu'on vous fait justice de vous dire vos véritez les plus fâcheuses sans compliment . . . . p. 337 . . . la joie que vous sentez au milieu de vos triomphes ne vous permet pas de bien examiner les choses. Vous croïz en gros et par un honteux préjugé, que tout ce qui a été fait

contre nous est juste, quisqu'il a été suivi d'un si glorieux succès à la vraie Religion. Mais ne vous y trompez point; vos triomphes sont plûtôt ceux du Déïsme que ceux de la vraie Foi. Je voudrois que vous entendissiez ceux qui n'ont d'autre Religion que celle de l'équité naturelle. Ils regardent votre conduite comme un argument irréfutable, et, lorsqu'ils remontent plus haut, et qu'ils considerent les ravages et les violences sanguinaires que votre Religion Catholique a commises pendant six ou sept cens ans par tout le monde, ils ne peuvent s'empêcher de dire que Dieu est trop bon essentiellement pour être l'auteur d'une chose aussi pernicieuse que les Religions positives, qu'il n'a révélé à l'homme que le droit naturel, mais que des esprits ennemis de notre repos sont venus de nuit semer la zizanie dans le champ de la Religion, par l'établissement de certains cultes particuliers, qu'ils savoient bien qui seroient une semence éternelle de guerres, de carnages et d'injustices.... La violence et la mauvaise foi sont les deux marques caractéristiques de votre Eglise; elle en laisse une si mauvaise odeur dans tous les lieux de son passage, que sa hardiesse à mentir n'a pû empêcher que l'Histoire ne nous ait conservé ces honteux vestiges. ... Le bon Dieu veuille que ce malheur n'arrive pas à l'Europe, je veux dire, celui de retomber (p. 338) sous votre joug; car combien de crimes, de sacriléges, de profanations, de violences et de faux sermens cela ne vous coûteroit-il pas? Et si jamais vous y arriviez, ce seroit alors que l'on pouroit dire ce que dit Lucrece du siecle d'Epicure:

Humana ante oculos foede cum vita jaceret
In terris oppressa gravi sub religione,
Quae caput a coeli regionibus ostendebat
Horribili super adspectu mortalibus instans.

Il faut avoüer, Monsieur, que votre pérséverance dans le même caractere est une chose bien digne d'étonnement. On se lasse de tout et l'Univers est un théatre de vicissitudes continuelles. Cependant votre Communion se trouve toûjours sur ses deux piez qui sont la mauvaise foi et la violence. De quelques machines qu'elle veuille faire essai, il faut que ces deux-là viennent toûjours sur les rangs. On a vû tout fraichement un bel exemple. Il sembloit que vous eussiez quelque envie de vous en tenir à votre mauvaise foi, car on vous a vû pendant quelques années

ne saper la Réformation que par des Arrêts, par des procès et des chicanes. Bien des gens se persuadoient que vous continueriez ce train-là Mais vous vous êtes bientôt lassez d'une posture et d'une démarche si contrainte, c'étoit proprement ne marcher ou ne sauter que sur un pié; vous vous êtes donc remis dans votre ancienne et naturelle situation qui est la fourberie et la violence; vous avez rempli nos maisons de soldats, et, après avoir commis cent cruautez, vous soûtenez avec la derniere effronterie qu'on n'a usé que des voies de la douceur p. 339..... Cette mauvaise foi est tellement enracinée dans vos maximes, qu'on ne sauroit assez s'étonner de ceux qui ont blâmé le Parlement d'Angleterre, de n'avoir pas fait jurer le Roi à présent Régnant, qu'il laisseroit les choses de la Religion dans l'état qu'il les a trouvées. Bien loin de blâmer cela, on doit loüer la sagesse de cette auguste Compagnie qui s'est contentée de la parole que le roi avoit donnée en qualité d'honnête homme et d'homme d'honneur. Cet engagement est une fois plus fort que les sermens qu'il eût pû prêter en qualité de Catholique; car comme sous cette qualité ce Monarque relève des personnes de votre ordre, vous lui auriez bientôt fait voire que son serment n'étoit pas un lien indissoluble, et qu'il n'obligeoit qu'à tems, c'est-à-dire, pendant que l'occasion de le rompre n'étoit pas favorable; de sorte qu'il ne faudroit pas se fier aux sermens qu'il auroit prêtez comme Chretien à la Romaine; mais pour la parole qu'il a donnée en qualité de Prince honnête, homme, qui aime la réputation d'homme sincere franc et généreux, qui aime la gloire sur des idées tout autrement pures que celles que vous inspirez aux Princes, pour les rendre l'instrument de vos injustes passions, on s'y peut fier. A cet égard il n'est point sous la jurisdiction Ecclésiastique. .... Pour moi désormais si j'ai à faire à des Catholiques, je leur demanderai d'abord: en quelle qualité traiterez-vous avec moi, est-ce comme Catholiques? S'ils disent qu'oui, je leur répondrai qu'ils n'ont qu'à se retirer, que je ne saurois prendre confiance en eux sous cette relation, mais s'ils veulent traiter comme honnêtes hommes, ce sera une autre chose. Vos sermens comme Catholiques ne sont qu'une toile d'araignée que vous rompez en soufflant dessus. On n'a qu'à vous dire, qu'en faisant tort à un Huguenot vous le disposerez à se faire Catholique, pour avoir raison du procès qu'il vous feroit, et vous croirez faire une bonne

oeuvre de vous parjurer et ainsi de vos autres actions. Quel triomphe encore un coup n'est ce point (p. 346) pour ceux qui disent que Dieu ne nous a point révélé d'autre Religion que la lumière naturelle qui ne manqueroit pas de nous montrer sûrement l'équité, et l'honnêteté, et notre devoir envers Dieu et le prochain, si nous ne l'obscure issions pas par tant de cultes et par tant de dogmes, dont un Etre ennemi, sans doute, de notre repos, disent-ils, nous a subtilement et imperceptiblement coeffez; quel triomphe, dis-je, pour ces impies de voir que la seule Religion qui a des marques éclatantes de Divinité, soit tombée, pour sa plus ample partie, dans une si énorme dépravation, et qu'elle se propose d'engloutir l'autre partie et de la corrompre. C'est la meilleure leçon de Mallebranchisme qu'on sauroit donner; car s'il étoit digne de Dieu d'agir souvent par des volontez particulieres et par des miracles, auroit-il souffert qu'une Eglise aussi corrompuë que la vôtre, qu'une Eglise qui par l'énormité de ses maximes et la bassesse de quelques-uns de ses dogmes a mérité l'horreur et le mépris de toute la terre, s'accrût au point qu'elle a fait, et opprimât par une longue suite de supercheries grossieres, entremêlées de Dragons et de Soldats qui ont été enfin les Factotum de cette belle entreprise, un parti Réformé, une Troupe d'innocens qui servoient Dieu selon la pureté de l'Evangile?.. Que les impies ne disent donc plus de votre longue et fatiguante prospérité ce qu'ils disoient autrefois de Silla; elle n'est point une faute de la Providence, il faut plûtôt ici s'écrier, comme faisoit l'infortuné Empereur Maurice, exposé à la cruelle discretion de Phocas: Justus es, Domine, et justa sunt judicia tua. Le monde est si méchant qu'il est de l'ordre, de cet ordre immuable, qui est la Loi souveraine de Dieu, qu'il soit tout ensemble et malheureux et ridicule; or comme Dieu est un Agent infinement sage, il doit punir le Monde par les voies les plus courtes et les plus propres, et je ne pense pas qu'il y ait de moïen plus propre, plus court, plus efficace, pour mettre le genre humain dans l'état où il mérite d'être par ses péchez, un état, dis-je ridicule et de souffrance, que de conserver l'Eglise Romaine dans une grande prospérité et crédit. Ne craignez pas que les autres hommes manquent à être bien tourmentez en mille manieres, pourvû que votre Eglise soit florissante. Ce sera un fléau de la justice divine, toujours prêt à mettre

en oeuvre, vous êtes donc nécessaires au juste Juge des hommes, pour lui épargner des volontez particulieres et des miracles etc. p. 347. On dit qu'un Roi de Portugal envoïant des Peuplades dans le Nouveau Monde eut soin de n'y envoïer ni Advocats, ni Procureurs, afin qu'ils n'y apportassent la semence des Procès. Mais il eût bien mieux valu n'y envoïer ni Prêtre, ni Moine, car c'est une gangrêne qui ronge toûjourset qui chasse du fond de l'ame toute sorte d'équité et d'honnêté naturelle, pour y introduire à la place la mauvaise foi et la cruauté, toûjours au guet pour exciter des séditions, des guerres civiles et des Croisades qui contraignent à vive force selon le prétendu sens de la Parabole tout le monde à faire les grimaces qu'ils souhaitent. Si je savois un coin du monde, où ils ne portassent pas leurs maximes persécutantes ou en graine, ou en herbe; ha! que de bon coeur je m'y transporterois dès demain, et je voudrois que la Fontaine eût osé dire de vous autres ce qu'il a dit du Pédant et de l'Ecolier

Et ne sais bête au monde pire
Que l'Ecolier, si ce n'est le Pédant;
Le meilleur de ces deux pour voisin, à vrai dire,
Ne me plairoit aucunement.

Et s'il vous arrive de vous impatroniser içi, dès le lendemain je partirai, si je puis, pour le Groenland

Ultra Sauromatas fugere hinc libet et glacialem

Qu'on Oceanum a eu raison de dire de vous tout le contraire de ce que Platon a dit des Philosophes, car je ne croi pas que plus grand malheur pût arriver sur la terre que si ou vous régniez ou si ceux qui regneroient étoient Prêtres! Je suis tellement outré et tellement indigné de vos frauduleuses et violentes maximes, que si la République de Platon se pouvoit etablir quelque part, je ne serois pas du goût d'un Auteur moderne qui a déclaré qu'il ne s'y transporteroit pas, et peu s'en faut que dans les transports de mon indignation, à la vûë du triste état où vous avez réduit la qualité de Chretien, je ne suive l'exemple d'Averroës qui s'écria, que mon ame soit avec celle des Philosophes, vû que les Chretiens adorent ce qu'ils mangent, et moi j'ajoûte, vû qu'ils se mangent les uns les autres, comme les loups les brébis p. 351.

Bayles Polemik gegen den Katholicismus in allgemeiner Beziehung enthält sein mehrmals schon erwähnter Commentaire

philosophique und ſeine Critique générale de l'Histoire du Calvinisme, nebſt der Fortſetzung derſelben: Nouvelles Lettres de l'Auteur de la Critique générale *) — eine Schrift in welcher Bayle den Proteſtantismus gegen die Beſchuldigungen des Jeſuiten Maimbourg, des Verfaſſers dieſer Histoire du Calvinisme, mit eben ſo viel Kraft, als Witz und Gelehrſamkeit vertheidigt, aber zugleich natürlich mit der Defenſive die Offenſive ergreift. Die erſten Briefe — auch dieſe Schrift iſt nämlich in Briefform eingekleidet — beſchäftigen ſich größtentheils nur mit ganz ſpeciellen Dingen oder mit der Widerlegung ganz alberner Vorwürfe, wie z. B. daß die Reformatoren nur aus Heirathsluſt die römiſche Kirche verlaſſen hätten, Vorwürfe, die indeß Bayle zu weitläufigen Erörterungen (beſonders in den Nouvelles Lettres) veranlaſſen. Erſt mit dem dreizehnten Briefe kommt er auf Materien allgemeinerer Natur. Er widerlegt nämlich hier die triviale Beſchuldigung, daß die Ketzer nothwendig Feinde des Staates, Rebellen ſeien. „Der Revolutionsgeiſt, ſagt er, — um nur einige Proben der Vollſtändigkeit wegen auch aus dieſer Schrift zu geben — hängt nicht davon ab, ob man ein Ketzer oder Orthodox iſt. Die Luſt, das Joch ſeines Fürſten abzuwerfen, hängt faſt immer ab von dem Charakter des Volkes oder von der Weiſe, wie man es behandelt, oder von dem Einfluß, den ehrgeizige Köpfe auf die Maſſe ausüben. Die Italiener ſind ſtockkatholiſch, und doch waren nirgends Empörungen, Bürgerkriege, Regierungswechſel häufiger als in Italien.... Mr. Maimbourg gibt der Stadt Paris das ehrenvolle Zeugniß, daß ſie jederzeit großen Eifer für die wahre Religion gezeigt hat, und doch hat ſie ſich häufig gegen ihre Könige empört. Wer kann, um nicht von der alten Zeit zu reden, ohne Schauder die Geſchichte von den Ereigniſſen in dieſer Stadt vor und nach dem Tode Heinrichs III leſen? Toulouſe iſt ohne Widerrede die bigoteſte Stadt Europas; ſchwerlich waren je die Heiden ſo vernarrt in ihre falſchen Götter, als dieſe Stadt in die Reliquien der Heiligen vernarrt iſt. Mr. Maimbourg rühmt ihr nach, daß ſie ſich ganz rein von der Peſt der Ketzerei erhalten habe, obgleich von mehreren proteſtantiſchen Orten umringt, und daher ſei wie die Lilie unter den Dornen. Aber gleichwohl kann man den Hochverrath nicht höher treiben, als dieſe Stadt unter der Regierung Heinrichs III ihn trieb. Der erſte Prä-

*) Oeuv. div. T. II. p. 1—336.

ſident Duranti, ein guter Katholik, aber auch treuer Diener des Königs gegen die Ligue, bemühte ſich vergeblich, dieſe große Stadt im Gehorſam zu erhalten; er lud ihren Haß dadurch ſo ſehr auf ſich, daß er grauſam ermordet, ſein Leichnam durch die Stadt geſchleppt und an dem gemeinen Galgen aufgeknüpft wurde. Das Bildniß des Königs wurde ihm gegenüber aufgehängt, und das Volk ſchrie dabei mit teufliſcher Frechheit: Te voilà maintenant avec ton Roi que tu aimois tant. Im ſiebenzehnten Briefe bringt B. dieſe Materie wieder zur Sprache und vertheidigt die Hugenotten gegen den Vorwurf, daß ſie die Urheber der Uebel geweſen, in die Frankreich die Bürgerkriege geſtürzt hätten, und wälzt die Schuld auf die Tyrannei des Pabſtthums. „Jener Geſandte, der den Pabſt alſo anredete (Balzac discours sur une Tragédie) primatu Abel, gubernatu Noë, Ordine Melchisedec, dignitate Aaron und endlich zum Schluß ihm ſagte, qu'il étoit le grand Turc des Chretiens hatte mehr Recht, als er dachte.... Wenn man ihm nicht blindlings glaubt, wenn man die Kühnheit hat zu denken, wenn man nicht alles Licht des eignen Gewiſſens und Verſtandes zu ſeinen Gunſten auslöſcht, ſo iſt man ſchon ein erklärter Rebell, ein Feind Gottes und ſeiner Kirche, verbannt und verdammt. Aber auch der Türke duldet keine Prüfung, keine Unterſuchung, er verlangt blinden Gehorſam.“ (p. 77.) „Ich habe mich daher nie genug wundern können, daß man die Ketzer aufforderte auf dem Concilium zu Trient zu erſcheinen, denn man konnte kein guter Katholik ſein, ohne zu glauben, daß alles, was ſie vorbringen würden, falſch, ketzeriſch und längſt ſchon vom Vatikan verdammt wäre. Nun iſt es aber abſurd, einen Theologen aufzufordern, ſeine Gründe zu ſagen, wenn man ihm keine Hoffnung gibt, daß man ihm in dem Falle, wo er nachweiſt, daß er Recht hat, Recht geben wird, und eben dieſe Hoffnung konnte das Concilium den Proteſtanten nicht laſſen, weil es nach den Principien der katholiſchen Kirche unmöglich war, daß die Ketzer Recht hatten. Die Schuld der Religionskriege fällt daher auf die Papiſten, welche ſich ein Recht anmaßten, das ihnen nicht zuſtand — das Recht, die Ketzer grauſam zu verfolgen und die barbariſchſten Todesſtrafen über ſie zu verhängen.... Das Gewiſſen zwingen wollen, iſt ein offenbarer Angriff auf die Rechte der Gottheit — und nur in dieſem Attentat muß man die Quelle von den Uebeln erkennen, die Frankreich verwüſteten.“ (p. 77) „Sage man doch nicht, daß ſich der Staat auf keine tolerirte Religion verlaſſen könne.... Die Politik kann mit vielen triftigen Gründen nach-

weiſen, daß es dem Staate ſogar vortheilhaft iſt, mehrere Religionen zu dulden, und die Geſchichte des öſterreichiſchen Hauſes, welches in eine erbärmliche Nichtigkeit verſunken iſt, weil es nur eine Religion dulden wollte, zeigt, daß die ſo ſehr gerühmte Religionseinheit nichts zum Glücke eines Königreichs beiträgt. Das Haus Oeſterreich, das nur eine Religion duldete, iſt vielleicht rettungslos zu Grunde gerichtet, wenn die Proteſtanten es nicht noch in ſeinem Falle unterſtützen, und Frankreich, welches bis jetzt zwei Religionen duldete, hat ſich zu einer ſolchen Höhe emporgeſchwungen, daß es durch ganz Europa gebietet. (p. 78) Thöricht iſt es, wenn die katholiſche Kirche ihr Verfolgungsrecht daher leiten will, daß ſie die wahre, die anderen Kirchen aber die falſchen ſind, denn ſie ſtützt ſich hier nur auf ihre eigne Ueberzeugung; die andern Kirchen ſind aber eben ſo überzeugt, daß ſie die wahre Kirche ſind, und hätten daher ein eben ſo gutes Recht zur Verfolgung als ſie. Thöricht iſt es gar, wenn die Herren mit ihrem Alterthum kommen. Wenn dieſer Grund des Alters gelten ſollte, ſo müßten wir heute noch in ganz Europa das Chriſtenthum abſchwören, und den Cultus der falſchen Götter an ſeine Stelle ſetzen: die Könige Frankreichs waren eher Heiden als Chriſten. (Brief 20) Ueberdem iſt denn eure Religion noch dieſelbe als ſie vor Alters war? Die bigoteſten Theologen räumen ein, daß wenigſtens die Gebräuche und Ceremonien ſich verändert haben. Grand prejugé pour l'inconstance des dogmes. Alles ändert ſich in der Welt; die Religion iſt von dieſer allgemeinen Regel nicht ausgenommen: ſie hat kein beſonderes Privilegium." *) „Eitel ſind daher die Gründe, mit welchen man die Bedrückungen der Proteſtanten unter Ludwig XIV und ſelbſt die Widerrufung des Edikts von Nantes rechtfertigen will. (21 u. 22ſter Brief) Das ſchrecklichſte Verbrechen iſt die Verletzung ſeines Wortes: crime épouvantable ... le violement de sa parole et de la Religion du serment: Religion qui est la chose du monde qui nous devroit être la plus sacrée. Verrucht war daher die Moral des Pabſtes Pius IV, der unabläßig in Carl IX drang, daß er den mit dem Prinzen Condé abgeſchloßnen Vertrag brechen ſollte." p. 98. „Aber freilich Eide zu brechen macht den Herren keine Schwierigkeit: ſie brauchen nur zu ſagen: die Zeiten und Perſonen haben ſich geändert, es exiſtiren alſo nicht mehr die Gründe des Vertrages. (p. 114) Ja ſie rechtfertigen

*) Lettre XIII. Nouvelles Lettres critiq. p. 256—257.

ſelbſt alle ihre Handlungen lediglich mit dem Privilegium ihrer Unfehlbarkeit. (16. Br.) Aber was iſt Unfehlbarkeit? Il n'y a rien qui me divertisse tant que de voir Mrs. de l'Eglise Romaine se refuter les uns les autres sur les faits les plus illustres. Die Herren brüſten ſich, an der Tradition ein unerſchütterliches und unveränderliches Princip zu beſitzen. Sie werfen uns ſpöttiſch vor, daß die Bibel eine wächſerne Naſe iſt, die man nach Belieben drehen und biegen kann. Aber die Tradition iſt noch bei weitem mehr eine wächſerne Naſe als die Bibel.... Noch heute weiß man nicht, was man von der unbefleckten Empfängniß der heiligen Jungfrau und Mariä Himmelfahrt halten ſoll. Die Thomiſten, welche die unbefleckte Empfängniß läugnen, behaupten, daß die Tradition für ſie iſt. Die Scotiſten, welche der entgegengeſetzten Meinung ſind, behaupten auch, daß die Tradition aller Jahrhunderte für ſie iſt, und erwarten mit Ungeduld den glücklichen Augenblick, wo es dem heiligen Geiſt belieben wird, in die Seele ſeiner Heiligkeit herabzuſteigen, um durch ſie eine mit der Lehre der Kirchenväter und dem fortwährenden Glauben der Kirche übereinſtimmende Entſcheidung zu verkünden. Sonderbar, daß ſie eine Wahrheit einſehen, welche die Päbſte ungeachtet ihres heiligen Geiſtes noch nicht erkennen konnten. Noch heute weiß man ferner nicht den wahren Stand des Streites über die Ketzerei der Semipelagianer. Man weiß heute noch nicht, ob der heilige Auguſtin Janſeniſt oder Moliniſt war, denn jede Partei ſtützt ſich auf die Autorität des heiligen Auguſtins.... Nicht nur die Gelehrten wiſſen nicht, wovon es ſich denn eigentlich in den Diſputen zwiſchen den Ketzern und Orthodoxen über die Gnade handelte, ſondern auch der Pabſt, obwohl inſtändigſt um ſeine Meinung gebeten, wußte nichts zu antworten, nachdem er weitläufig die Gründe von beiden Seiten angehört hatte. In der That, nachdem der Streit zwiſchen den Thomiſten und Moliniſten de auxiliis unter dem Pabſt Clemens XIII in Rom aufs lebhafteſte geführt worden war, konnte man der Unfehlbarkeit des heiligen Stuhls keinen andern Beſcheid abgewinnen, als den, daß es beſſer geweſen wäre, wenn der Streit ganz unterblieben wäre.... Wozu dient alſo das unfehlbare Tribunal der Kirche, dieſes unfehlbare Licht der Tradition, wenn der im Jahre 1604 entſchiedne Streit heute noch und zwar lebhafter als je fortdauert? Doch noch weit wichtigere Lehren hat das unfehlbare Licht noch nicht entſchieden. Weder die Kirche, noch der Pabſt hat beſtimmt, welches die nothwendigen For-

malitäten und Bedingungen eines Ausſpruchs ex cathedra ſind, und doch iſt der Pabſt nur unfehlbar, wenn er ex cathedra ſpricht. Heute weiß man noch nicht, wem Jeſus Chriſtus das Privilegium der Unfehlbarkeit und die Rechte des Epiſkopats ertheilt hat. Die Theologen des Pabſtes behaupten, daß die Päbſte über den Concilien ſind, daß ſie unfehlbar ſind ꝛc. Die gallikaniſche Kirche dagegen behauptet, daß die Concilien über dem Pabſte ſtehen u. ſ. w. Und dieſer Streit betrifft nicht ein Nichts; es handelt ſich hier um Alles. Denn wenn es wahr iſt, wahr durch das Wort Gottes und die Tradition, daß Jeſus Chriſtus die Oberherrſchaft und Unfehlbarkeit den Päbſten gegeben, ſo ſind die, welche das Gegentheil lehren, Ketzer, und die Biſchöfe, welche glauben, ihre Autorität unmittelbar von Gott zu haben, nicht nur Ketzer, ſondern auch Rebellen gegen die legitime Macht, die Gott in der Kirche eingeſetzt hat." (u. ſ. w. p. 117.)

Eben ſo iſt es mit der Lehre vom Supremat des Papſtes in Bezug auf die weltliche Macht. „Ein engliſcher Edelmann, ein guter Katholik und gelehrter Mann, hat eine Abhandlung geſchrieben, worin er beweiſen wollte, daß es nicht die Lehre der katholiſchen Kirche ſey, daß der Pabſt die Könige abſetzen und die Unterthanen ihres Eidſchwurs entbinden könne. Aber der gelehrte Jeſuit L. Leſſius ſchrieb dagegen, und bewies nicht nur, daß dieß die Lehre der katholiſchen Kirche ſey, ſondern auch, daß die römiſche Kirche unmöglich die wahre Kirche ſeyn kann, wenn dieſe Lehre nicht wahr iſt. Er beweist es durch ſehr überzeugende Gründe und zwar alſo: wenn der Pabſt über das Zeitliche der Fürſten nicht die Macht hat, welche ſeine Anhänger ihm beilegen, ſo folgt, daß die römiſche Kirche ſeit wenigſtens fünfhundert Jahren ſich geirrt hat und zwar in einer Lehre von der größten Wichtigkeit, einer Lehre, die ihr faſt in ihrer ganzen Regierung zur Richtſchnur gedient hat, ſo folgt daß ſie mit Willen geirrt hat, geirrt aus Ehrgeiz, daß ſie mit wohlüberlegtem Vorſatz die Lehre der alten Kirche und der heiligen Väter, in Betreff der Macht der Kirche, verfälſcht hat, daß die Pforten der Hölle ſie überwältigt haben, daß ſie in Verfall gerathen, daß ſie nicht mehr die wahre Kirche Chriſti iſt, daß folglich alle Fürſten und Laien einen gerechten und vernünftigen Grund haben, ſich von der römiſchen Kirche loszutrennen. Der berühmte Cardinal du Perron, der geiſtvollſte und gewandteſte Kopf Frankreichs, er, der am beſten die nothwendigen Conſequenzen eines Princips durchſchaute, konnte nicht umhin, die Richtigkeit dieſes Schluſſes anzuerkennen und ſelbſt die

Grundsätze des Jesuiten in seiner berühmten Anrede an den Adels- und Bürgerstand geltend zu machen. Es handelte sich nämlich hier von einem Vorschlag des Bürgerstandes, betreffend die feierliche Verdammung der Lehre, welche unsre Könige von der päbstlichen Macht abhängig macht. Dieser Vorschlag beunruhigte die Kammer der Geistlichkeit.... Aber der Cardinal sprach mit solcher Kraft und Beredtsamkeit, daß der Vorschlag des Bürgerstandes durchfiel.... Er sagte: dieser Artikel stürzt uns in eine offenbare Ketzerei, indem er uns das Geständniß abzwingt, daß die katholische Kirche seit mehreren Jahrhunderten von der Erde verschwunden ist. Denn wenn die, welche die entgegengesetzte Behauptung aufstellen, diese Lehre für eine gottlose und verabscheuungswürdige Lehre halten, so war der Pabst also seit mehreren Jahrhunderten nicht das Haupt der Kirche, sondern Ketzer und Antichrist." „Der Cardinal hatte vollkommen Recht so zu sprechen, denn wenn man einmal als eine geoffenbarte Wahrheit den Satz aufstellt, daß die Könige unmittelbar von Gott eingesetzt sind..., so begeht ein Pabst, der einen Souverain absetzt, die größte Ketzerei, das größte Verbrechen. Ja der wahre Charakter des Antichristen ist es, auf Erden ein Tribunal zu errichten, welches die Gesetze Gottes cassiren kann. Eine Kirche daher, welche anerkannt hat und anerkennt als Oberhaupt einen Menschen, der sich diese Macht anmaßt, ist in der That in die Ketzerei verfallen. Und dieß ist denn auch in der That noch heute der Zustand der Gallikanischen Kirche, weil sie ungeachtet der Beschimpfungen, die sie dem Pabste anthut, ihn dennoch für ihr Haupt anerkennt."*) (23 st. Br.) Worauf gründet sich denn nun also das Privilegium der Unfehlbarkeit? „Nicht auf die Erfahrung, denn diese lehrt vielmehr, daß es Päbste und Concilien gab, die sich in sehr wichtigen Artikeln der Lehre irrten, daß die einen Päbste und Concilien geändert und cassirt haben, was die Andern bestimmt hatten, daß ungeachtet der Politik der unfehlbaren Kirche, das Dekorum wohl zu beobachten, man tausend Mal bereits entschiedne Fragen wieder streitig gemacht und einer neuen Prüfung unterworfen hat u. s. w. Man hat sich zwar mit der Distinction geholfen, daß die Kirche nur unfehlbar sey in Rechtssachen, nicht in Thatsachen. Aber diese

*) Ueber die tollen Widersprüche der weltlichen Macht mit der päbstlichen und der gallikanischen Kirche mit der römischen s. auch Lettre 25.

Distinction ist nichtig. Wenn die Kirche z. B. sagt, daß das eine Rechtssache ist, zu wissen, was Gott über diese oder jene Sache geoffenbart hat, so irrt sie sich, denn das ist eben so gut eine reine Thatsache, als es nur eine Thatsache betrifft, zu wissen, ob Jansenius dieß oder jenes gesagt. Sie gesteht aufrichtig ein, daß jede Frage, wo es sich von dem Sinn eines Autors handelt, nur die Frage nach einer Thatsache ist, und daß sie nicht von Gott das Privilegium der Unfehlbarkeit erhielt, um zu entscheiden, daß z. B. Jansenius auf dieser oder jener Seite diesen oder jenen Satz ausgesprochen hat. Sie muß also eingestehen, daß, wenn es sich von der Bestimmung des Sinnes eines Verses in der Bibel handelt, dieß auch eine wahre Question de fait ist, in Beziehung auf welche ihr nicht Gott das Gnadengeschenk der Unfehlbarkeit machte. Was wäre auch in der That unvernünftiger, als zu behaupten, daß der heilige Geist weder dem Pabst noch dem Concil die zur unfehlbaren Ausmittlung der Meinung eines bloßen Theologen nöthige Einsicht gibt, selbst wenn auch die Ruhe der Kirche noch so sehr dabei betheiligt ist, und doch zugleich wieder zu behaupten, daß der heilige Geist ihnen die zur Enthüllung der tiefen Geheimnisse der Bibel erforderliche Einsicht verstatte?" Oder stützt sich etwa die Infallibilität auf die Bibel? „Die Stellen der Schrift, welche diese Wahrheit enthielten, müßten so klar seyn, daß man sich nicht irren könnte und jeder Gläubige fähig wäre, blos vermittelst seines Verstandes zu erkennen, daß wirklich Gott diese Wahrheiten in diesen Stellen ausspricht; denn wenn diese Stellen mehrere vernünftige Auslegungen erlaubten, so daß es möglich wäre, ohne gegen die Analogie des Glaubens zu verstoßen und ohne der Schrift die geringste Gewalt anzuthun, ihnen nicht den Sinn von der Unfehlbarkeit der Kirche zu geben, so stände es offenbar Jedem frei, davon zu glauben, was er wollte, und die Unfehlbarkeit der Kirche wäre daher nicht mehr ein das Gewissen bindendes Dogma. Diese Stellen müßten daher so klar zu Gunsten der Unfehlbarkeit der Kirche sprechen, daß eine entgegengesetzte Erklärung unmöglich wäre. Denn man kann nicht wieder auf die Unfehlbarkeit der Kirche zurückgehen, um durch ihre allmächtige Autorität den wahren Sinn einer von den Interpreten verschieden ausgelegten Stelle zu bestimmen. Wir untersuchen ja eben, ob es eine unfehlbare Autorität unter den Christen gibt, wir prüfen das Recht der römischen Kirche, welche sich diese Unfehlbarkeit beilegt; während dieser Untersuchung bleibt daher dieses Recht unentschieden und

ohne Anwendung; denn es wäre absurd, die Autorität der römischen Kirche geltend zu machen, um die fraglichen Stellen in dem Sinne auszulegen, welcher ihr die Unfehlbarkeit beilegt, die eben ein Gegenstand der Prüfung ist, denn wir wissen ja noch nicht, ob die Schrift einen unfehlbaren Richter unter den Christen eingesetzt hat, woraus sich ergibt, daß wir nicht verbunden sind, uns irgend einem Ausspruch dieses Richters zu unterwerfen. Wenn nun dieses aber feststeht, so ist es unmöglich, daß je die Kirche ihre Unfehlbarkeit beweise; denn um dieß zu beweisen, müßte es nothwendig, wie gesagt, in der Schrift einige Stellen geben, welche so klar diese Unfehlbarkeit aussprechen, daß selbst das Volk ohne Vermittlung der Kirche sie darin finden könnte. Nun gibt es aber keine solchen Stellen, also ist es unmöglich.... Der stärkste Beweis aber, daß die Stellen der Schrift, welche von der Unfehlbarkeit der Kirche handeln, nicht so klar sind, daß sie selbst das Volk verstehen kann, vielmehr so dunkel, daß nicht einmal die Kirche sie versteht, ist, daß es in der römischen Kirche zwei große Parteien gibt, die sich darüber streiten, wer der Träger dieser Unfehlbarkeit ist." Oder stützt sie sich etwa auf die Vernunft? Nein! Plus j'examine la chose, plus elle me paroît absurde. A quoi sert un Tribunal infaillible, dont les décisions sont commises à des Prélats capables de se tromper? N'est-ce pas retomber dans les inconvenicns qu'on vouloit fuire? Also die l'infaillibilité que l'Eglise Romaine s'attribue est une Chimère. (Br. 29 ff.) Plus on pénètre dans les Mysteres de l'Eglise Romaine plus on y découvre un Cahos incompréhensible, et bien en prend aux peuples d'être accoutumez à n'examiner point leur Religion et s'abandonner aveuglément à la conduite d'autrui; car s'ils pénétroient dans le fond des dogmes, il leur seroit impossible d'être un seul moment en repos. (Br. 27.) O wie tief sind die Geheimnisse des Positivismus, gegenüber dem trugvollen, gottlosen Subjektivismus und Rationalismus der modernen Welt! Er imponirt — aber es ist nur Schein. Geht auf den Grund — und die imponirende Objektivität reducirt sich auf die willkührlichste, grundloseste Meinung. Die Autorität ist die Basis des Positivismus, aber die unfehlbare, denn wodurch unterschiede sie sich sonst von der Autorität eines Einzelnen? Aber worauf gründet sich diese Unfehlbarkeit? auf keinen Grund, sondern auf die Versicherung schlechtweg: ich bin unfehlbar, weil ich unfehlbar bin. Es ist eins, ob der Träger der Infallibilität von sich selbst sagt: ich bin unfehlbar,

oder von Andern geſagt wird: er iſt unfehlbar, eins, ob der Träger Einer oder Mehrere ſind. Der Grund der Unfehlbarkeit bleibt einerſeits eine grundloſe, ſubjektive Verſicherung, eine bloße Aſſertion, andererſeits eine ebenſo grundloſe, ſubjektive Einbildung. Daß in dem Sinn der Völker dieſe Aſſertion Glaubenskraft erhielt, thut nichts zur Sache. Dadurch daß eine Meinung die Meinung Unzähliger wird, verliert ſie nicht ihre Subjektivität. Dieſe könnte ſie nur verlieren, wenn ein objektiver Grund für ſie ſpräche, ein Beweis ſie bewährte. Nur die innere Qualität gibt Univerſalität und Objektivität. Dieſe innere Qualität iſt aber allein der Verſtand der Sache. Nur, was Verſtand hat, iſt eine Realität, alles Andere Illuſion, ſchön zwar oft, aber deßwegen noch nicht wahr.

Den ehrenvollſten Platz in dieſer Kategorie der polemiſchen Schriften Bayle's nimmt aber — jedoch nur dem Zweck und Inhalt, nicht der Form nach — ſein Commentaire philosophique sur les Paroles: Contrain-les d'entrer ein, veranlaßt durch die Verfolgungen, welche die Proteſtanten in Frankreich erlitten,*) und gerichtet gegen das Dogma vom Gewiſſenszwang. Die Schrift iſt in drei Theile abgetheilt. In dem erſten Theile widerlegt er den buchſtäblichen Sinn dieſer Worte 1) cap. II aus dem Grunde, weil er den deutlichſten Begriffen des natürlichen Lichtes widerſpricht; denn dieſen zufolge iſt die Religion ein geiſtiger Akt, welcher nicht durch ungeiſtige, durch gewaltſame Mittel hervorgebracht werden kann, und alſo ein Widerſpruch mit der Natur der Sache, mit den allgemeinen Principien der Vernunft, mit der urſprünglichen primitiven Regel, durch die wir das Falſche vom Wahren, das Gute vom Schlechten unterſcheiden, Gewalt anzuwenden, um Jemand Religion einzuflößen; 2) chap. III aus dem Grunde, weil er dem Geiſte des Evangeliums zuwider iſt; 3) chap. IV weil er, zum allgemeinen Verderben der Staaten, die Baſis aller Moral, den Unterſchied zwiſchen Recht und Unrecht, Gut und Schlecht aufhebt; denn wenn eine Handlung, welche ungerecht iſt, wenn ſie nicht zu Gunſten der Religion geſchieht — eine ſolche Handlung iſt aber jeder Gewiſſenszwang — gerecht wird, wenn ſie zu Gunſten der Religion geſchieht, ſo darf man ungeſtraft die Ketzer beſtehlen, ihre Kinder rauben, ihre Töchter ſchänden, damit eine ſchimpfliche Schwangerſchaft ſie nöthigt, ihre Stütze in der wahren Religion zu ſuchen, kurz,

*) S. die kräftige, leſenswürdige Préface p. 358.

ſo wird jedes Verbrechen zu einem religiöſen Akt; 4) chap. V aus dem Grunde, weil er die Heiden berechtigt, die Chriſten, welche ſie belehren wollen, wegen einer eben ſo lächerlichen als diaboliſchen, allen Principien der Vernunft und Moral ſchnurſtracks zuwiderlaufenden Lehre aus ihren Ländern zu jagen; 5) chap. VI aus dem Grunde, weil dieſes Gebot ſelbſt wenn man noch ſo gemäßigt und beſonnen verfahren wollte, unmöglich ohne Verbrechen ausgeführt werden könnte, und entgegengeſetzte Wirkungen in den Ketzern hervorbrächte, als man bezwecken will — ein Grund, der zwar ſchon in den frühern Gründen enthalten iſt, aber der Deutlichkeit wegen noch beſonders hervorgehoben wird — 6) chap. VII weil der buchſtäbliche Sinn die chriſtliche Religion eines Beweiſes ihrer Göttlichkeit gegen den Muhamedanismus beraubt; 7) chap. VIII weil er den Kirchenvätern eine lange Reihe von Jahren hindurch unbekannt war; 8) chap. IX weil er die Klagen der erſten Chriſten gegen ihre heidniſchen Verfolger nichtig und lächerlich macht; denn die Heiden hätten alſo zu den Chriſten ſprechen können: Messieurs de quoi vous plaignez-vous? On vous traite comme vous nous traitiez, si vous étiez à notre place etc.; 9) chap. X weil er die Chriſtenheit in einen fortwährenden gegenſeitigen Verfolgungskrieg ſtürzen würde, indem das Ende dieſes Krieges nur von dem Ende der endloſen Dogmenſtreitigkeiten abhängen könnte, jede Sekte aber ſich für die orthodoxe, die wahre Kirche halten und daher das Recht für ſich in Anſpruch nehmen würde, die andern Sekten zu verfolgen.

Im zweiten Theile ſeines Commentars widerlegt Bayle ausführlich die Einwürfe, die man ihm machen konnte, oder vielmehr die Gründe, mit welchen man das Dogma der Intoleranz zu entſchuldigen und rechtfertigen ſucht. Dergleichen Gründe ſind z. B.: 1) Man wendet keine Gewalt an, um das Gewiſſen zu zwingen, ſondern nur, um die zu erwecken, welche ſich hartnäckig weigerten, die Wahrheit zu prüfen und anzuerkennen. 2) Gottes Wege ſind nicht unſere Wege, und Gott kann daher auch durch uns zweckwidrig erſcheinende Mittel vermittelſt verborgner Wirkungen den Zweck der Bekehrung erreichen. 3) Unter den Zwangsmaßregeln ſind keine Galgen und Schaffote, ſondern nur kleine Beſchwerlichkeiten zu verſtehen. B. erwiedert auf den erſten Einwand unter Anderm, daß dieſes Mittel gerade die Seele in einen Zuſtand verſetzt,

der ſie unfähig macht, die Wahrheit zu prüfen, auf den zweiten, daß dieſer Grund den abſcheulichſten Pyrrhonismus begründet, auf den dritten, daß, wenn man einmal Zwang und Gewalt für erlaubt halte, der Grund verſchwunden ſey, eine Gränze zu ſetzen, Galgen und Schaffote für unerlaubte Mittel zu halten. Im dritten Theil widerlegt B. noch beſonders, und zwar Satz für Satz, die ſcheinheilige Sophiſtik, mit welcher Auguſtin die Zwangsbekehrungen vertheidigt, ſelbſt als Maaßregeln der chriſtlichen Liebe darſtellt. Er weist auch von ſeiner Apologie gründlich nach, daß ſie alle Vernunft, alle Moral geradezu vernichtet. Si la confiscation des biens d'un particulier étoit une usurpation injuste, en cas qu'il fût Orthodoxe, et si elle devient une action très-juste, par cela seulement qu'il ne l'est point, il s'ensuit qu'une même action devient d'un péché une vertu, par cela seulement qu'elle est faite pour les intérêts de la Religion, ce qui est la ruïne de toute la Moral et de toute la Religion naturelle.

Wir ſehen hieraus, ſchon aus der kurzen Inhaltsangabe des erſten Theils, daß B. mit allen ihm zu Gebote ſtehenden Mitteln, mit allen nur immer erdenklichen, theils an und für ſich richtigen, theils nur für ſeine Zeit paſſenden Gründen das Dogma vom Gewiſſenszwang — das übrigens nicht blos da in Praxis iſt, wo handgreifliche Gewaltthaten geſchehen, ſondern überall, wo der Glaube an Dogmen zu einem Geſetze erhoben wird — als ein eben ſo vernunftloſes als ſchändliches Dogma bekämpft. Für den Vernünftigen freilich iſt ſein Commentar ziemlich langweilig. Aber dieſe Langeweile hat ihren Grund nicht nur in den Fehlern Bs, ſeiner Planloſigkeit und Weitſchweifigkeit — ein Fehler, der beſonders in ſeinen demonſtrativen Schriften vorherrſcht, namentlich aber in ſeinem Commentaire, der der Form nach wohl ſeine ſchlechteſte Schrift iſt (36) — in ſeiner umſtändlichen Gewiſſenhaftigkeit, ſeiner ermüdenden Unermüdlichkeit und Unerſättlichkeit an Argumenten, ſeiner übertriebenen Zuvorkommenheit gegen den Leſer, mit welcher er ihm nichts zu thun übrig läßt, ſondern alle Folgerungen ſelber ausſpinnt, ſondern auch darin hauptſächlich, daß jetzt, natürlich nur für den Vernünftigen, ein Axiom, eine unmittelbare, von ſelbſt einleuchtende Wahrheit iſt, was Bayle erſt ſeiner Zeit vordemonſtriren mußte. So hatte die Religion, weil ſie ſich nicht auf Vernunft, ſondern den Glauben ſtützte, weil ihre Sache eine particuläre, von der Sache

der Vernunft und Ethik unterschiedne, ja ihr entgegengesetzte Sache war, den Menschen verblendet, daß er den Unterschied von Recht und Unrecht, von Gut und Schlecht, von Zweckmäßig und Zweckwidrig aus den Augen verlor, daß er die einfachsten, aus der Natur der Dinge fließenden Wahrheiten verkannte, daß man daher die umständlichsten chirurgischen Operationen anwenden, die durch religiöse Vorurtheile verhärteten Köpfe förmlich trepaniren mußte, um ihnen nur einen Tropfen gesunder Vernunft einzuflößen. Und eine solche umständliche chirurgische Operation ist Bs Commentar. B. hat es mit Subjekten zu thun, in denen er gar nichts voraussetzen konnte, als eine absolute Verwilderung des Geistes, oder gar den bösen Willen, die evidentesten Wahrheiten zu läugnen oder zu verdrehen, mit Subjekten, gegen die er die verschiedenartigsten Mittel probiren muß, um ihnen nur irgend wie beizukommen, mit denen er von Vornen, bei den ersten grammatikalischen Regeln der gesunden Menschenvernunft anfangen, denen er selbst die klarsten Prämissen seiner Demonstrationen wieder demonstriren muß. Diesemgemäß ist sein Commentar ein Examen rigorosum des heiligen Augustins in den Elementarbegriffen der Logik und Ethik — ein peinliches Verhör eines hartnäckigen Bösewichts, den man durch alle Lügen und Ausflüchte hindurch mit wahrhaft christlicher Geduld verfolgen muß, bis man ihn endlich zum Eingeständniß seines Verbrechens zwingt — nicht ein Gedanke, ein Princip, ein specifisches Mittel, sondern eine ganze Apotheke von Argumenten gegen das tief eingewurzelte Uebel der Intoleranz — eine mikroskopische Sektion dieses apokalyptischen Unthiers — eine Infinitesimalrechnung der Polemik. Dieser Ausdruck ist kein Bild, sondern er spricht die Bedeutung Bayle's als Polemiker aus. B. ist auf dem Gebiete der Dialektik, was Leibnitz auf dem Gebiete der Mathematik und Metaphysik. B. hat die Analysis des Unendlichen auf dem Gebiete der Polemik eingeführt. B. ist ein Scholastiker der gesunden Vernunft. Seine Polemik ist gränzenlos: er geht seinen Gegenstand nach allen möglichen Kategorien und Prädikaten durch, die ihn in den Augen seiner Gegner zu einem Etwas machen oder machen können, löst eine Qualität nach der andern in dem Scheidewasser seines Scharfsinns auf, bis der Rest endlich in Nichts aufgeht; er zerreißt seinen Stoff nicht gewaltsam in Stücke; er zerlegt ihn Faden für Faden, den Faden wieder in Fädchen, bis in die allerkleinsten, dem gewöhnlichen Auge verschwindenden Diminutiva. Seine Kunst

beſteht im Zertrennen; ſeine Arbeit iſt die feinſte, mühſeligſte Fingerarbeit.

Die Tendenz ſeines philoſophiſchen Commentars iſt übrigens keineswegs, an die Stelle des Gewiſſenszwanges nur jene halbe, unredliche, vorurtheilsvolle, bornirte Toleranz, die nur gewiſſe Sekten begünſtigt, nur unter gewiſſen Bedingungen, unter der Bedingung, intolerant ſeyn zu dürfen, tolerant iſt, nur bis hieher und nicht weiter, bis zu gewiſſen, an ſich willkührlichen Gränzen das an ſich unbeſchränkbare Recht des denkenden Geiſtes anerkennt, zu ſetzen: er fordert vielmehr eine wahre, eine unbeſchränkte Toleranz.

„Jedes Geſetz, welches die neuen Aufklärungen oder die Fortſchritte der Erkenntniß in menſchlichen und göttlichen Dingen ausſchließt, iſt ein despotiſches Geſetz. Toute loi qui exclut les nouveaux éclaircissemens ou les progrès des connoissances humaines et divines est violente. Wie ſtände es denn mit uns, wenn ſeit zwei- oder dreitauſend Jahren dieſes Geſetz gegolten hätte? Oder dürfen wir etwa jetzt nach ſo vielen Erfahrungen uns einbilden, daß wir nichts mehr lernen können?" „Die Intoleranz widerſpricht dem Rechte und der Vernunft....Die Menſchen, die in Beziehung auf das Gewiſſen Geſetze machen, überſchreiten offenbar ihre Macht und thun es, ohne dazu berechtigt zu ſeyn." „Das Gewiſſen, welches nicht böswillig im Irrthum iſt, hat dieſelben Rechte, als das Gewiſſen, welches nicht im Irrthum iſt, denn es iſt die größte Sünde, gegen ſein Gewiſſen zu handeln" — (ein Satz, den Bayle beſonders weitläufig erörtert, übrigens auch ſchon in ſeinen Nouvelles Lettres critiques, (und gegen falſche Folgerungen und Anwendungen in Schutz nimmt). „Es iſt gerecht, alle Religionen ohne Unterſchied zu dulden, wenn ſie nur nichts weiter verlangen als Gewiſſensfreiheit und ſich nicht an den bürgerlichen oder politiſchen Geſetzen vergreifen wollen."*) „Es gibt wohl Fälle, wo die Extreme falſch ſind; ja ſie ſind ſelbſt ſehr häufig, aber in dieſem Falle hier gibt es kein juste milieu; entweder Alles, oder Nichts, heißt es hier: dieſelben Gründe, welche für die Duldung einer Sekte ſprechen, ſprechen auch für die Duldung einer andern." „Selbſt die Heiden verdienten Duldung; denn obgleich die Gewaltſamkeit, mit welcher die heidniſchen Kaiſer verfuhren, dem Grundſatz zufolge: Qu'une Religion qui force les consciences ne mérite point d'être soufferte, die Heiden der To-

*) Comment. Philos. Part. II. p. 414. 412. 427.

leranz unwürdig machte, so hätte man sich doch von Repressalien enthalten sollen, nachdem sie so schwach geworden, daß man nicht mehr befürchten durfte, sie würden wieder mächtig werden, und die Tragödien eines Decius und Diokletian erneuern.“ „Auf einem ganz groben Irrthum beruht es, wenn man sagt, man wolle sich gerne Alles gefallen lassen, nur keine Blasphemien gegen die Gottheit, nur diese müßten bestraft werden, Servet sei folglich wegen der heftigen Blasphemien, die er gegen die Dreieinigkeit ausgestoßen, mit vollem Rechte bestraft worden; denn um einen Blasphemisten strafbar zu machen, dazu reicht es nicht hin, daß seine Aeußerungen der Definition nach, welche Andere nach ihrem Gutdünken von diesem Worte geben, eine Blasphemie sind; seine Aeußerung muß — ein trefflicher, noch heute der theologischen Beschränktheit und Verdammungssucht anzuempfehlender Grund! — nach seiner eignen Lehre eine Blasphemie seyn; nur deßwegen strafen wir mit Recht einen Christen, welcher bei dem heiligen Namen Gottes schwört und sich dabei Ausdrücke erlaubt, welche gegen eben dieselbe Gottheit, die er glaubt und bekennt, Beleidigungen sind; in diesem Falle sündigt er aus Bosheit und mit dem Bewußtseyn, daß er sündigt. Aber wenn ein Christ, welcher nicht die Dreieinigkeit glaubt und in seinem irrenden Gewissen überzeugt ist, daß es nicht drei Personen geben kann, wovon jede Gott ist, ohne daß drei Götter sind, wenn ein solcher sagt und behauptet, daß der Gott der Katholiken und Protestanten ein falscher Gott, ein sich widersprechender Gott u. s. w. ist: so ist diese Aeußerung in Beziehung auf ihn keine Blasphemie, weil er nichts gegen die Gottheit, welche er anerkennt, vorbringt, sondern nur gegen eine andere, die er nicht er- oder nicht anerkennt. Nach der Definition dieser Herren wären die ersten Christen und Hugenotten die verruchtesten Blasphemisten gewesen, denn das Verächtlichste, das Infamste, was man nur immer sagen kann, haben die ersten Christen schonungslos gegen die Götter des Heidenthums vorgebracht; eben so wenig haben, wie bekannt, die Protestanten den Gott der Messe verschont, ja Aeußerungen gegen ihn gethan, worüber den Katholiken die Haare zu Berge standen. Ich lobe nicht die, welche so unhöflich sind, sich gehäßiger Ausdrücke zu bedienen ... aber im Grunde ist es auch nichts weiter als Unhöflichkeit, als Derbheit — denn sie bringen, wie gesagt, keine Blasphemien gegen die Gottheit vor, welche sie anbeten, sondern gegen Et-

was, was sie blos für eine Einbildung oder Chimäre ihrer Gegner halten." *)

Bayle ist einer der eifrigsten, kräftigsten und zugleich gründlichsten, wo nicht der gründlichste Bekämpfer der Intoleranz. Dank ihm dafür im Namen der Wissenschaft und Menschheit, die nur unter dem Schutze der Toleranz gedeihen können! Dank ihm als einem Beförderer des Reichs der Vernunft und Freiheit, des wahren Gottesreiches! Die Intoleranz ist die leibliche Tochter des Teufels, die Lehre des bösen Princips, die Lehre der Lüge. Die Wahrheit ist tolerant, weil sie ihrer selbst gewiß ist, weil sie weiß, daß im Grunde nichts gegen sie sein kann, weil sie auch im Andern, auch im Irrthum noch sich selbst erkennt, weil sie überdem überzeugt ist, daß das Leben die unendliche Einheit des Wesens nur als unendliche Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit darstellen kann. Wo keine Wahrheit, ist daher keine Toleranz. Furcht ist die Quelle der Intoleranz, aber Furcht ist nicht in der Wahrheit. Der Teufel duldet nichts als sich selbst; weil er nichts in sich selbst ist, will er Alles für sich haben; je inhaltsloser er ist, je mehr sucht er sein Reich zu vergrößern, gepeinigt von dem unerträglichsten Pruritus propagandi sui ipsius; jedes Etwas außer ihm, das nicht seine Farbe trägt, ist für ihn ein Argument gegen seine Existenz, ein Angriff, ein Vorwurf; seiner selbst ungewiß, in der höchsten Selbstsüchtigkeit selbstlos, stets in Todesfurcht, stets in einem innerlich verborgnen Grausen vor sich selbst, ist er nach Außen die absolute Mißgunst und Intoleranz. Nur der böse Wille, oder die Verrücktheit, oder die Geistesbeschränktheit, welche die Lüge nicht von der Wahrheit zu unterscheiden vermag, oder die paar Begriffe, die sie im Vermögen hat, mit dem Privilegium der Heiligkeit vor den Angriffen einer höhern und freiern Intelligenz schützen will, kann daher der Intoleranz oder — was zuletzt auf eins hinauskommt — einer beschränkten Toleranz das Wort reden wollen.

Um so dankbarer müssen wir aber Bayle's Verdienste um die Toleranz anerkennen, als er zu einer Zeit lebte, wo das Dogma der Intoleranz noch ein allgemein herrschendes und durch sein Alter geheiligtes Vorurtheil der christlichen Welt war. Er sagt selbst: „Man kann sich nicht genug darüber

*) loc. cit. p. 419, 420—421.

verwundern, daß ein Dogma, wie das vom Gewiſſenszwang in der Chriſtenheit ſo um ſich hat greifen können, daß auch nicht eine einzige bedeutende Seele iſt, die nicht dieſes Dogma kräftig verficht. Wohl gibt es in allen chriſtlichen Gemeinden Einzelne, die in ihrem Herzen oder ſelbſt öffentlich alle gewaltſamen Bekehrungsverſuche mißbilligen, aber, ſo viel ich weiß, iſt es nur die Seele der Socinianer und die der Arminianer, welche ausdrücklich lehren, daß nur der Unterricht allein das erlaubte Mittel iſt, die Ketzer oder Ungläubigen zu bekehren. Aber was ſind dieſe zwei Seelen? Die Sociuianer haben ſich, mit Ausnahme ſehr weniger Orte, faſt unmerklich unter den übrigen Chriſten verloren, und die Arminianer ſind nur in einigen Städten Hollands bekannt. So iſt das Dogma der Toleranz nur in einigen kleinen, elenden Winkeln der Chriſtenwelt als wahr anerkannt, während das Dogma der Intoleranz überall das herrſchende iſt. In der That iſt dieſes Dogma das Lieblingsdogma der römiſchen Kirche, welches ſie überall, wo ſie nur kann, in Anwendung bringt. Aber auch die Proteſtanten unterlaſſen es nicht, dieſes Dogma in der Praxis anzuwenden, ob ſie wohl das Gehäßigſte daran weggethan haben.... So gibt es in der Schweiz Cantone, die nur die reformirte Kirche dulden und noch zu unſern Tagen ſich die rohſten Gewaltthätigkeiten gegen die Anabaptiſten erlaubten.... Die Lutheraner dulden nur mit genauer Noth in einigen Reichsſtädten, wo ſie vorherrſchen, die Reformirten, welche bisweilen gezwungen ſind, ſich außerhalb der Stadtmauern (wie Verpeſtete in Lazarethen) in abgeſonderten Gebethäuſern (temples) zu verſammeln..... In dem Würtembergerland wurden die franzöſiſchen Refugiez nur zum Abendmahl der Lutheraner gelaſſen, wenn ſie eine Glaubensformel unterſchrieben, welche das Dogma der Ubiquität nebſt andern Dogmen enthielt..... Und nicht ſeit heute oder geſtern herrſcht das Dogma des Gewiſſenszwanges über die ganze Chriſtenheit, mit Ausnahme der kleinen Winkel, die ich eben genannt habe; es herrſcht, ſeitdem die Chriſten die Gewalt über Tod und Leben in Händen haben, es herrſcht von Conſtantin dem erſten chriſtlichen Kaiſer an bis auf Leopold, der jetzt auf dem Kaiſerthrone ſitzt. Die Beweiſe für dieſe Behauptung ſind erſt neuerdings von einem gewiſſen Pater des Oratoriums zu Paris, Louis Thomassin, in ſeinem Buch über die Einheit der Kirche aufs ſorgfältigſte geſammelt worden, und ſo ausführlich, ſo klar, ſo ſchlagend, daß man ſich die Augen ausſtechen müßte, wenn man auch

nur im Geringſten in dieſer Beziehung noch ungläubig bleiben wollte..... Zwar hat deſſen ungeachtet ein andrer franzöſiſcher Schriftſteller behauptet, daß alle Gewaltthätigkeiten der Fürſten in religiöſen Angelegenheiten ſtets nur mit Abſcheu betrachtet worden ſeien, und heute noch der Name ſolcher Fürſten mit Verwünſchung ausgeſprochen würde. Aber wie? Conſtantin, Theodoſius, Honorius, Marcian, Juſtinian, welche ſo viele Strafgeſetze gegen die Sectirer in Vollziehung bringen ließen, welche Die zum Tode verurtheilten, die in der heidniſchen Idolatrie, oder im Manicheismus beharren oder die Bücher der Ketzer leſen und behalten würden, ſind Namen, die man heute nur noch mit Verwünſchung ausſpricht?

Der Skandal wäre allerdings geringer, wenn man nachweiſen könnte, daß in der That der Name der Fürſten, welche den Glauben durch Gewaltmittel beförderten, ſtets verhaßt geweſen wäre, aber ach! zur Schande des chriſtlichen Namens hat der nämliche Louis Thomassin mit der nämlichen Evidenz bewieſen, daß es die Concilien, die Biſchöfe und die vorzüglichſten Kirchenlehrer waren, welche entweder um dieſe Geſetze anhielten oder mit großen Lobeserhebungen, mit Jubelgeſchrei, mit Segnungen, mit Te Deums die Fürſten beehrten, welche dieſe Geſetze gaben und mit Strenge geltend machten. Wir ſehen daher in dieſer Sache einen wirklich entſetzenden Zuſammenfluß von zwei oder drei Momenten. Das erſte iſt die feierliche Bekanntmachung von Strafgeſetzen gegen ſolche, die nicht gewiſſe Anſichten über religiöſe Gegenſtände haben würden, ein Gebrauch der ganzen Chriſtenheit, und ſo oft wiederholt, als es eine Gelegenheit dazu gab, ſeit mehr als 1200 Jahren. Das zweite Moment iſt die ſtrenge und oft ſehr blutige Vollziehung dieſe Geſetze in allen Fällen, die ſich nur immer darboten; das dritte — das Schrecklichſte von allem — iſt die Billigung und Beiſtimmung von Seiten der Prälaten, der Concilien, der Päbſte und der meiſten Doctoren (Docteurs particuliers.) Ich widerhole es: dieß iſt das Schrecklichſte, das wahrhaft Ungeheure..... dieß der höchſte Grad der geiſtigen und moraliſchen Verdorbenheit, daß eine ſo wahnſinnige Lehre, eine Lehre, welche die Beſtrafung eines Menſchen, der aus Gewiſſensgründen die Unterſchrift einer Glaubensformel verweigert, rechtfertigt, ſich in der chriſtlichen Kirche mit faſt allgemeinem Beifall von Seiten der Lehrer ausgebreitet und ſich ein ſolches Anſehen gegeben hat, daß man faſt für einen Ketzer gilt, ſelbſt unter den Proteſtanten, wenn man nur ein kräftiges Wort

für die Toleranz ſpricht.“.... „Und ſage man nicht, daß die Häretiker es waren, welche die Rechtgläubigen zu Maßregeln der Gewalt nöthigten. Man kann im Allgemeinen wohl nicht läugnen, daß die Häretiker bisweilen grauſam gegen die Rechtgläubigen verfuhren; aber man muß doch eingeſtehen, daß die Orthodoxen den Angriff machten. Denn ſie waren es ja, welche die weltliche Macht Conſtantins gegen den Arianismus zu Hülfe riefen, ehe noch die Arianer irgend ein Gewaltmittel angewendet hatten.“*) Erkennen wir daher aus dieſem wichtigen Beiſpiel, daß die Religion *für ſich ſelbſt*, wenn ſie *nicht durch die Vernunft erleuchtet* wird, den Menſchen in der Finſterniß läßt, ja daß die Religion, wenn ſie, ſtatt der Vernunft zu gehorchen, die Vernunft beherrſchen will, die Menſchheit in die barbariſchſten, gräuelvollſten, irrigſten, grundverderblichſten Lehren ſtürzt; denn das Dogma vom Gewiſſenszwang hebt alle Begriffe, alle Geſetze der Ethik und Gerechtigkeit auf, rechtfertigt jedes Verbrechen, wie Bayle trefflich nachweiſt. Erkennen wir, daß gerade die Ungläubigen, die Freigeiſter, kurz diejenigen, welche die unterdrückte Macht der Vernunft wieder zu heben ſuchten, es waren, welche der Menſchheit die Unterſchiede zwiſchen Recht und Unrecht, zwiſchen Wahrheit und Lüge, zwiſchen Gut und Schlecht wieder offenbarten! Erkennen wir, daß es kein Heil für die Menſchheit *außer der Vernunft* gibt! Der Glaube mag den Menſchen beſeligen, beruhigen; aber ſo viel iſt gewiß: er *bildet*, er *erleuchtet* nicht den Menſchen; er löſcht vielmehr das Licht im Menſchen aus, um angeblich ein anderes, übernatürliches Licht an ſeine Stelle zu ſetzen. Aber es gibt nur *Ein* Licht — das Licht der Natur, das in den Tiefen der Natur der Dinge gegründete Licht, das allein auch das göttliche Licht iſt, — *die Lichter im Plural ſind gemachte Lichter* — wer dieſes Eine Licht verläßt, begibt ſich in die Finſterniß. Mais *c'est un malheur des hommes de se dégoûter enfin de la raison même et de s'ennuyer de la lumiere. Les chimères commencent à revenir et plaisent, parce qu'elles ont quelque chose de merveilleux.* **)

---

*) Supplement du Comment. philos. chap. 29. p. 553—555. ch. 30. p. 556.

**) Leibnitz, Opp. Omn. T. II. p. 168.

Bayle's Bedeutung für die Geſchichte der Philoſophie und Charakter.

Bayles Bedeutung für die Philoſophie liegt größtentheils ſchon hinter uns: ſie liegt hauptſächlich in ſeinem negativen Verhältniß zur Theologie. Er iſt eine praktiſch-dialektiſche Einleitung von dem dogmatiſch-beſchränkten Denken der Theologie zu dem freien Denken der Philoſophie. Bayle iſt da poſitiv, wo er negativ iſt — Philoſoph da, wo er mit unphiloſophiſchen Gegnern, namentlich mit Theologen zu thun hat. Wie Leibnitz das Univerſalgenie ſeiner Zeit, das in allen Wiſſenſchaften produktiv-thätige Genie: ſo iſt B. — wenn auch nicht in demſelben Umfang — ein Univerſalkritiker ſeiner Zeit. Was ſich nur immer namentlich auf dem Gebiete des Denkens regt, wird ein Objekt ſeiner Kritik, obgleich er, im Vorbeigehen geſagt, in ſeinen Nouvelles de la Republique des Lettres meiſt nur den paſſiven Referenten macht. Wie Leibnitz nur in Beziehungen, ſo entwickelt B. nur im Widerſpruche ſeine philoſophiſchen Gedanken. Seine Philoſophie iſt eine Philoſophie par occasion. Die wahre Darſtellung iſt ſtets der Ausdruck ihres Gegenſtandes. Eine Darſtellung ſeiner philoſophiſchen Gedanken kann daher auch nur eine occaſionelle ſein.

Exempla docent. Ein Theologe, Namens Bernard hatte zu beweiſen geſucht, daß das Alterthum und die allgemeine Verbreitung eines Glaubens — ſo des Glaubens an die Exiſtenz einer Gottheit — ſelbſt auch eines moraliſchen Gebotes z. B. dieſes, daß die Kinder ihre Eltern ehren müſſen, und andere dergleichen äußerliche Zeichen hinreichende Merkmale und Beweiſe der Wahrheit ſeien. B. erwiedert: „ich möchte nicht mich ſeiner Methode bedienen, um mich von der Wahrheit eines Gebotes, wie des eben genannten, mit vollkommner Gewißheit zu überzeugen; ich weiß kein andres ſicheres Mittel, um mir eine gewiſſe Erkenntniß von dieſer Wahrheit zu verſchaffen, als die Geſetze der ſittlichen Ordnung und die Ideen, die uns die Principien der Moral entdecken, um Rath zu fragen," (les loix de l'ordre et les idées qui nous decouvrent les principes de la Morale). „Aber eben ſo wenig kann man es, wie Bernard will, als ein Zeichen der Wahrheit anſehen, wenn etwas dem menſchlichen Geiſte leicht eingeht und tief in ihm einwurzelt. Es ſcheint ſogar, daß die menſchliche Seele mehr für die Lüge, als die Wahrheit geſtimmt iſt. Die Wahrheit hat keinen Reiz für die Kinder: aber die Fabel ſpricht ſie ſo ſehr an, daß man

ſie nur vermittelſt der Fabel belehren kann. Auch die ſchon erwachſenen Menſchen haben unendlich mehr Gefallen an romanhaften Geſchichten, als an wahren Geſchichten; ſelbſt in den gelehrteſten Zeitaltern gibt es gegen einen einzigen Menſchen, deſſen Geſchmack ſo geläutert iſt, daß er die natürliche Einfachheit der Wahrheit dem Prunke und den Kunſtgriffen des Betruges vorzieht, Tauſende, die die Wahrheit verachten, um ſich an den Zierathen der Erdichtung zu ergötzen.... Wie oft erfahren wir nicht im Leben, daß es gegen einen einzigen Menſchen, der eine Nachricht treu erzählt, Tauſende gibt, die ſich nicht die Freude verſagen können, Umſtände von ihrer Erfindung beizufügen?".... „Man kann endlich nicht läugnen, daß der vernünftige Gottesdienſt weit weniger der Faſſungsgabe des menſchlichen Geiſtes entſpricht, als die Superſtition. Man würde die Erfahrung Lügen ſtrafen, wollte man dieſe Thatſache läugnen." „Aber auch deßwegen weil uns etwas von der Natur eingegeben iſt, folgt noch nicht, daß es wahr iſt.... Wie viel Schlechtes treffen wir in dem Menſchengeſchlecht, und doch iſt es unbezweifelbar das bloße Werk der Natur.... Die Natur gibt dem Menſchen die Rachſucht und den Geiſt der Eitelkeit und die Leidenſchaften der Unzucht. Wenn man mir daher für die Maxime: die Kinder müſſen ihre Eltern ehren, keinen andern Grund anführen könnte, als den, daß die Natur ſie uns eingeprägt habe, ſo würde ich mich nicht zufrieden ſtellen; dieſer Grund beweiſt zu viel; ich würde dieſen Grundſatz mit eben ſo vieler Schärfe prüfen, als wenn man mir gar nichts zu ſeinem Vortheil geſagt hätte, und der Grund meiner Annahme deſſelben wäre nur die Einſicht, daß er den Begriffen der geſunden Vernunft gemäß iſt. Ein ſolcher Grund hat mehr Stärke als die Stimme der Völker. Selbſt wenn ſie mir in dieſem Punkte entgegen wären: ich würde deßwegen doch meine Anſicht nicht ändern." Was ſind denn auch die Stimmen der Völker? Welche Bedeutung kann man ihnen geben? „Die Völker denken nicht, ſie prüfen nicht, was ſie glauben.... Aber eine Stimme hat nur dann Autorität, wenn die Vorausſetzung gegründet iſt, daß man ſich ſeines Geiſtes bedient hat, denn c'est toute la même chose de manquer d'esprit et de ne pas faire usage de l'esprit qu'on a. So haben z. B. die Griechen keinen Gebrauch von ihrer Vernunft, keine Anwendung von ihrem Genie in religiöſen Dingen gemacht. Ihre Stimme hat daher nicht mehr Gewicht, als die der Götzendiener von Canada. Die Griechen haben ſich in den den Got-

tesdienſt betreffenden Dingen wie Kinder betragen. Mit Blindheit und kindiſcher Thorheit haben ſie alle Mährchen, alle gottloſen Albernheiten, die man ihnen in Betreff der Gottheit vortrug, angenommen. Sie haben nichts geprüft, nichts ihren Philoſophen zur Prüfung vorgelegt.“ *) Der Gedanke Bayle's iſt alſo kein anderer als der richtige, ächt philoſophiſche: ob etwas wahr oder nicht wahr, hängt allein von der Vernünftigkeit oder Unvernünftigkeit ab. Der innere Sachgrund allein — der Gedanke entſcheidet. Die Sache muß an und für ſich ſelbſt betrachtet werden, wenn man ihre Wahrheit erkennen will, unabhängig von den Beziehungen auf den Menſchen und andern äußerlichen Gründen. Er will alſo die in ſeiner Zeit, welche Alles nur in Bezug auf den Menſchen oder den anthropomorphiſtiſchen Gott dachte, vergeſſene Kategorie des an und für ſich Seins geltend machen. **) So geläufig uns jetzt ſolche Gedanken ſind, wie daß das Alterthum, der Consensus gentium keine Zeichen der Wahrheit ſind, ſo ſetzten ſie doch zu Bayle's Zeit, wo dieſe Meinungen noch eingewurzelte Vorurtheile waren, eine beſondere Energie und Selbſtſtändigkeit voraus.

Wie hier gegen Bernard, ſo bewährt ſich auch Bayle in ſeiner Polemik gegen die Theologen King und Jaquelot nicht nur als einen ſcharfſinnigen Denker, wie in ſeinem Streit mit dem Theologen Le Clerc über die plaſtiſchen Naturen, ſondern auch als einen philoſophiſchen Denker. King hatte in einer Schrift über den Urſprung des Uebels, um die Schwierigkeiten in dieſer Materie zu haben, zu dem gewöhnlichen Hausmittel der Theologie, dem freien Willen ſeine Zuflucht genommen. Aber er erklärte die Freiheit nicht wie die Uebrigen; er billigte nicht die Lehre, welcher zufolge die Freiheit nichts iſt als eine Exemption vom Zwange, noch die, welche ſie in der Indifferenz beſtehen läßt, noch die, welche den Willen dem letzten Akte des ſogenannten praktiſchen Verſtandes unterwirft. Er behauptet, daß die Freiheit eine Kraft iſt, dieſes oder jenes zu wählen, und zwar ohne alle Abhängigkeit von den übrigen Fakultäten oder Attributen des freien Weſens und von den Qualitäten der Gegenſtände der Wahl. Er nimmt an, daß die Gegenſtände nur in Folge der Wahl des freien Willens

*) Rép. aux Quest. p. 708—9. 713 14. 697.
**) S. über dieſen Gegenſtand auch Continuat. des Pensées div. p. 195—237, beſonders die ſchöne Stelle §. 33. Nr. 4.

gut und angenehm werden, und daß folglich die Freiheit die Quelle des Glücks ist, aber daß man sich unglücklich macht, wenn man schlecht wählt. King verwirft demnach auch die Ansicht derjenigen, welche behaupten, daß Gott gewisse Dinge wählt, weil sie gut sind, und behauptet, daß die Güte (la bonté) der Dinge einzig von der Wahl Gottes abhängt; denn wenn Gott durch die Güte der Dinge selbst zum Handeln bestimmt wäre, so würde er ein gezwungen handelndes Wesen seyn, was sich mit dem Begriffe seiner Freiheit nicht verträgt. „Die Folge dieser Lehre wäre, entgegnet nun trefflich Bayle, daß, ehe sich Gott zur Schöpfung bestimmte, er in der Tugend keinen Vorzug vor der Sünde erkannte, und daß ihm seine Ideen nicht zeigten, daß die Tugend der Liebe würdiger sey, als die Sünde. Eine Konsequenz, welche den Unterschied zwischen dem positiven Rechte und dem Vernunftrechte aufhebt; es gibt daher nichts Unveränderliches, nichts Unerläßliches mehr in der Moral; es war Gott eben so möglich, die Tugend zu befehlen, als das Laster, und wir können daher nicht wissen, ob nicht die Gesetze der Moral einst eben so abgeschafft werden, wie die Ceremonialgesetze der Juden. Und so kommen wir denn geraden Weges auf die Vorstellung, daß Gott der freie Urheber ist, nicht nur von der Güte der Tugend, sondern auch von der Wahrheit und Wesenheit der Dinge. Aber diese Vorstellung, ob sie gleich von einigen Cartesianern geltend gemacht wird und in gewissen Fällen nicht ohne Nutzen seyn mag, ist unvernünftig — sie stürzt uns in den schrecklichsten Pyrrhonismus, sie führt zu der Behauptung, daß dieser Satz: zweimal drei ist sechs, nur da, wo und so lange, als es Gott gefällt, wahr ist, daß dieser Satz in einigen Theilen des Universums vielleicht falsch ist, oder vielleicht auch unter den Menschen schon im nächsten Jahre nicht mehr gelten wird; denn alles, was vom freien Willen Gottes abhängt, kann, wie die Ceremonien der Juden, auf gewisse Orte und Zeiten beschränkt werden. Und diese Consequenz erstreckt sich auf alle Gesetze des Dekalogs, wenn die Handlungen, welche sie gebieten, ihrer Natur nach eben so aller Güte ermangeln, als die Handlungen, welche sie verbieten.“*) „Die absolute Wahlfreiheit, die King dem Menschen gibt, widerspricht eben so der Vernunft als der Erfahrung. Denn bestätigt es

*) Rép. aux Quest. 658. 675 — 76.

nicht die Erfahrung, daß, wenn wir einem Gegenstand vor dem andern den Vorzug geben, sich unsere Wahl stets auf die Ansicht von der Angemessenheit der Gegenstände stützt? Hoffen wir, daß ein Gegenstand, welcher durch seine innerlichen Qualitäten uns keinen Vortheil verspricht, unser Glück seyn wird, sobald wir ihm nur die Ehre erweisen, ihn zu wählen? Erfahren wir, daß, wenn wir glauben, gut gewählt zu haben, unser Glück nicht von der Beschaffenheit herkommt, die schon vorher dem Objekt unserer Wahl eigen war, sondern von der Beschaffenheit, die wir erst durch unsere Wahl hineingelegt haben? Und wenn es uns reut, einer Sache den Vorzug vor einer andern gegeben zu haben, kommt es nicht daher, weil wir jetzt die Erfahrung machen, daß sie nicht die Qualitäten hat, welche wir ihr zuschrieben und welche uns zur Wahl bestimmt hatten? .... Wo ist also die menschliche Freiheit, welche nicht die Dinge wählt, weil sie ihr angemessen sind, sondern die Dinge angemessen macht, weil sie dieselben wählt?" „Wie der Verstand eine natürliche Bestimmung oder Neigung (determination) zum Wahren überhaupt und zu jeder besondern klar erkannten Wahrheit hat, so hat auch der Wille eine natürliche Bestimmung zum Guten überhaupt. Mehrere Philosophen behaupten deßwegen, daß wir, sobald wir die besondern Güter klar erkannt haben, genöthigt sind, sie zu lieben .... Es ist nichts weniger als ein Mangel in der menschlichen Seele, wenn sie keine Freiheit der Indifferenz oder Gleichgültigkeit in Betreff des Guten im Allgemeinen hat; es wäre im Gegentheil eine entsetzliche Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit, wenn man wirklich also reden könnte: „es liegt mir wenig daran, ob ich glücklich oder unglücklich bin; ich bin nicht mehr bestimmt und entschlossen, das Gute zu lieben, als es zu hassen; ich kann gleichgültig das eine eben so gut wie das andre thun." Wenn es nun aber eine gute und löbliche Eigenschaft ist, in Betreff des Guten überhaupt nicht gleichgültig, sondern bestimmt zu seyn: so kann es auch nicht ein Mangel seyn, wenn man sich in Betreff eines besondern Gutes, von welchem wir auf's Klarste erkennen, daß es unser Glück ausmachen wird, genöthigt findet.

Es scheint selbst eine nothwendige Folge zu seyn, daß die Seele, wenn sie keine Freiheit der Indifferenz für das Gute im Allgemeinen hat, auch keine solche in Bezug auf die besondere Güter habe, in dem Momente wenigstens, wo sie apodiktisch urtheilt, daß dieselben für sie Güter sind. Was würden

wir von einer Seele denken, welche ſich rühmen könnte der Fähigkeit, die als Güter erkannten Güter nicht zu lieben, ſondern ſelbſt zu haſſen, und welche ſpräche: „ich erkenne zwar klar, daß das für mich Güter ſind, ich bin hierüber vollkommen im Reinen; indeß ich mag ſie nicht lieben, ich will ſie haſſen; mein Entſchluß iſt gefaßt; ich führe ihn aus; ich habe zwar keinen Grund dazu, aber es beliebt mir eben, alſo zu handeln," was würden wir, ſage ich, von einer ſolchen Seele denken? Fänden wir ſie nicht weit unvollkommner und elender, als wenn ſie nicht dieſe Freiheit, die King ſo anpreiſt, hätte? Die Lehre, welche den Willen den letzten Akten des Verſtandes unterwirft, gibt nicht allein eine vortheilhaftere Vorſtellung von der Beſchaffenheit der Seele, ſondern ſie zeigt auch, daß es viel leichter iſt, auf dieſem Wege den Menſchen zur Glückſeligkeit zu führen, als auf dem Wege der indifferenten Freiheit; denn man braucht hier nur den Geiſt über ſeine wahren Intereſſen aufzuklären, und alsbald wird ſich auch der Wille nach dem Urtheil der Vernunft richten. Aber wenn er eine von der Vernunft und klaren Erkenntniß der objektiven Beſchaffenheiten unabhängige Freiheit hat, ſo iſt er die uncultivirbarſte Beſtie von der Welt.... Alle Lehren, alle möglichen Gründe werden vergeblich ſeyn: ihr werdet ihn aufklären, ihr werdet ſeinen Geiſt überzeugen, aber deſſen ungeachtet wird ſein Wille unbeugſam bleiben und unbeweglich, wie ein Felſen.... Ein Einfall, eine bloße Laune wird den Willen unerſchütterlich gegen alle Vernunftgründe machen: es wird ihm nicht belieben, das klar erkannte Gut zu lieben; es beliebt ihm, daſſelbe zu haſſen. Herr King täuſcht ſich alſo, wenn er die indifferente Freiheit für das größte Gut hält, welches Gott dem Menſchen geben konnte. Einen viel reellern Werth hat eine Freiheit, welche immer den Ausſprüchen der Vernunft folgt, und den Gegenſtänden, die ſie klar als ihre Güter erkennt, keinen Widerſtand leiſten kann. Niemand, ſo viel mir bekannt, läugnet, daß die klar erkannte Wahrheit die Seele zur Beiſtimmung zwingt; die Erfahrung lehrt es. Wir können nie innerlich das läugnen, was uns als Wahrheit erſcheint, noch innerlich bejahen, was als Lüge erſcheint. Die Sceptiker, welche ſich nicht der Evidenz der Objekte ergeben, thun es nur, weil ſie zweifeln, ob die Evidenz ein gewiſſes Merkmal der Wahrheit iſt; denn ſie geſtehen, wie alle anderen Menſchen, ein, daß man gewiſſen Wahrheiten nicht ſeine Beiſtimmung verſagen kann. Der Mangel an Freiheit in

Bezug auf dieſe Wahrheiten iſt keine Unvollkommenheit der menſchlichen Seele; nein! es wäre vielmehr ein Mangel, wenn man ſie läugnen oder in Zweifel ziehen könnte.“ „Die wahren Liebhaber der Weisheit beſtreben ſich, von der Unbeſtändigkeit ſowohl rückſichtlich ihrer Anſichten und Urtheile, als rückſichtlich ihrer Willenshandlungen frei zu werden. Sie betrachten den Leichtſinn, mit welchem wir heute bejahen, woran wir morgen zweifeln, oder was wir nach zwei Tagen vollends verwerfen werden, als einen ſchimpflichen Fehler. Noch mehr ärgern ſie ſich aber über den Leichtſinn, mit welchem wir von der Liebe zur Indifferenz, zur Verachtung, zum Haſſe des einen und ſelben Gegenſtandes in kurzer Zeit übergehen. Ihre Nachtwachen und Meditationen haben kein anderes Objekt zum Zwecke als die Gewißheit, damit ſie nicht mehr die Fähigkeit haben, zu bejahen und verneinen, oder zu zweifeln, ſondern entweder auf der Bejahung oder auf der Verneinung beſtehen. Und was den Willen gar betrifft, ſo beſtreben ſie ſich aus allen Kräften, die Handlungen deſſelben zu beſtimmen durch die Erwerbung einer habituellen Tugend, welche die Macht der Sünde verringert und endlich abſchafft, und ſie ſo determinirt im Guten macht, daß ſie die unglückſelige Fähigkeit, das Böſe zu lieben, verlieren. Sie ſchätzen ihr Glück nur nach den Fortſchritten, die ſie in dieſer Angewöhnung der Tugend machen, und ſie würden ſich auf dem Gipfel der irdiſchen Glückſeligkeit zu ſeyn dünken, wenn ſie ſchon in dieſem Leben ein unauflösliches Band mit der Tugend verbände. Das ſtimmt traun! wenig mit den Ideen des Herrn King überein, welcher behauptet, daß die vernünftige Creatur nicht glücklich ſeyn kann, wenn ſie nicht die Fähigkeit beſitzt, das Gute und Böſe zu thun.... Wenn Adam im Stande der Unſchuld wirklich ſo weiſe war, als man gewöhnlich annimmt, ſo mußte er nicht die Fähigkeit zu ſündigen, ſondern die Beſtimmung zum Nichtſündigen als die Quelle ſeines Glückes ſich wünſchen. Er mußte dieſe ſo ſehr gerühmte Freiheit als ein feindliches Weſen in ſeinem eignen Innern anſehen und Gott bitten, ihn vor ihr zu bewahren. Die modernen Pelagianer nehmen keinen Anſtand, zu behaupten, daß unſre gefährlichſten Feinde in unſerm eignen Buſen verborgen ſind.“*) „Es liegt eine unglaubliche Befriedigung in der Ueberzeugung, ſo feſt in der Liebe zur Tugend zu ſeyn,

*) Réponse aux Q. p. 677—79. 682.

daß man jede ſündhafte Verſuchung, ohne auch nur im Geringſten zu ſchwanken, abweiſen würde. Ein Menſch, welcher die Aufforderung zu einer ſeiner Pflicht, ſeiner Ehre, ſeinem Gewiſſen widerſprechenden Handlung auf der Stelle mit der Antwort zurückweiſt, daß er eines ſolchen Verbrechens unfähig ſey, und in der That auch dazu unfähig iſt, iſt weit mehr mit ſich ſelbſt zufrieden, als wenn er erſt Bedenkzeit ſich ausbittet und mehrere Stunden lang nicht weiß, welchen Entſchluß er faſſen ſoll. Kein Lob ſchmeichelt dem tugendhaften Manne mehr, als wenn man von ihm ſagt, was Pyrrhus von einem berühmten Römer, daß es ſchwerer ſey, ihn von dem Pfade der Tugend, als die Sonne von ihrer Laufbahn abzubringen. Ille est Fabricius qui difficilior ab honestate quam Sol a cursu diverti potest. (Eutropius). Alſo die Fähigkeit zu einer ſchlechten Wahl iſt ein großer Mangel; aber eine ſolche Beſtimmung oder Determination zur guten Wahl, daß man überzeugt ſeyn kann, daß man gar nicht anders hätte handeln können, iſt eine ſehr große Vollkommenheit, ja der höchſte Grad der Tugend.“*) Wahrlich, man kann nichts Beſſeres gegen den Irrwiſch der indifferenten Wahlfreiheit, die heute noch, theils verſteckt, theils offen, ſo Vielen im Kopfe ſpukt, vorbringen. So, wie Bayle, hätte jeder andre Philoſoph geantwortet und antworten müſſen. Auch Leibnitz widerlegt durch die nämlichen Gründe die Freiheit der geſetz- und vernunftloſen Willkühr. Merkwürdig iſt ihre Uebereinſtimmung in dieſer Materie — eine Uebereinſtimmung, die aber noch auffallender in Bayle's Polemik gegen Jaquelot hervortritt, wo er nicht nur die nämlichen Argumente, ſondern beinahe auch das nämliche Beiſpiel anwendet, welches Leibnitz in ſeiner Theodice gebraucht, und das Freiheitsgefühl betrifft, welches Carteſius zuerſt in neuerer Zeit als einen hinreichenden Beweis von der Realität der Freiheit aufgeſtellt hatte. Bayle hatte in ſeinem Dictionnaire behauptet: „Wir haben keine deutliche Idee davon, daß ein Weſen, welches nicht durch ſich ſelbſt exiſtirt, dennoch durch ſich ſelbſt handeln kann. Zoroaſter würde daher ſagen, daß der freie Wille, der dem Menſchen gegeben wurde, nicht fähig iſt, ſich eine wirkliche Determination zu geben, weil er gänzlich und unaufhörlich nur durch die Thätigkeit Gottes exi-

*) Ebend. p. 666.

ſtirt.“ Jaquelot dagegen fand darin nicht die mindeſte Schwierigkeit und warf B. ein: „Ich frage, ob wir nicht eine deutliche Vorſtellung von unſrer Exiſtenz haben, wenn wir ſagen: je pense, donc je suis. Aber exiſtiren wir deßwegen durch uns? Es iſt alſo eben ſo leicht zu ſchließen: ich erkenne und fühle klar und deutlich, daß ich thue, was ich will, in dem Umfang meiner Thätigkeitsſphäre, alſo bin ich frei, ob ich gleich eben ſo in Betreff des Handelns, als rückſichtlich der Exiſtenz von dem Schöpfer abhängig bin.“ Aber gerade dieſer Schluß, erwiedert B., läßt ſich gegen J. umkehren, nämlich alſo: „Ich fühle klar und deutlich, daß ich exiſtire und doch exiſtire ich nicht durch mich; ob ich alſo gleich klar und deutlich fühle, daß ich dieſes oder jenes thue, ſo folgt doch daraus noch nicht, daß ich es durch mich ſelbſt thue. Bedenket doch, daß wir durch das klare und deutliche Gefühl von unſrer Exiſtenz nicht unterſcheiden, ob wir durch uns ſelbſt exiſtiren oder von einem andern Weſen unſere Exiſtenz haben. Wir erkennen dieſes nur auf dem Wege der Reflexion, d. h. dadurch, daß wir nachdenken über unſer Unvermögen, uns ſo lange als wir wünſchen zu erhalten und von der Abhängigkeit der uns umgebenden Weſen zu befreien. Es iſt ſelbſt gewiß, daß die Heiden nie gekommen ſind zur Erkenntniß der wahren Lehre, nämlich, daß wir aus Nichts gemacht ſind, daß ſelbſt in jedem Augenblick unſre Exiſtenz aus dem Nichts herausgezogen wird. Sie waren in der irrigen Meinung, daß alle Subſtanzen im Univerſum durch ſich ſelbſt exiſtiren, daß ſie nie vernichtet werden können, und nicht an und für ſich ſelbſt, ſondern nur rückſichtlich ihrer Modifikationen, welche dem Untergange unterworfen ſind, von äußern Urſachen abhängig ſind. Kommt dieſer Irrthum alſo nicht daher, daß wir nicht die uns erhaltende Thätigkeit des Schöpfers fühlen, wohl aber fühlen daß wir exiſtiren, und zwar auf eine Weiſe, die uns ewig in Unwiſſenheit rückſichtlich der Urſache unſeres Weſens laſſen würde, wenn uns nicht andere Erkenntniſſe zu Hülfe kämen. Geſtehen wir alſo auch ein, daß das klare und beſtimmte Gefühl von den Handlungen unſeres Willens uns nicht erkennen läßt, ob ſie von uns ſelbſt kommen oder von eben derſelben Urſache, die uns die Exiſtenz gibt. Man muß ſeine Zuflucht zur Reflexion oder Meditation nehmen, um dieſen Unterſchied zu erkennen. Nun nehme ich aber als ausgemacht an, daß wir durch rein philoſophiſche Meditation nie darüber zu einer begründeten Gewißheit kom-

men, daß wir die wirkende Urſache unſrer Willensakte ſind, denn Jedem, der ſorgfältig die Sache unterſucht, leuchtet ein, daß, wenn wir rückſichtlich des Willens nur ein paſſives Subjekt wären, wir dieſelben Gefühle erfahren würden, die wir dann haben, wenn wir frei zu ſeyn glauben. Nehmen wir zum Scherze an, daß Gott die Geſetze der Einheit der Seele und des Leibes ſo geordnet hat, daß alle Modalitäten der Seele, ohne Ausnahme auch nur einer einzigen, nothwendig unter einander verbunden ſind mit den ſie vermittelnden*) Modalitäten des Gehirns: ſo werden wir die nämliche Erfahrung machen, als wenn wir annehmen, daß wir frei ſind: es wird in unſrer Seele von der Wahrnehmung der ſinnlichen Objekte an, die ihr erſter Akt iſt, bis zu den feſteſten Willensentſchlüſſen, die ihr letzter Akt ſind, die nämliche Gedankenfolge ſtattfinden. Es wird in dieſer Reihenfolge das Gefühl der Vorſtellungen, das der Bejahungen, das der Unentſchloſſenheit, das der Velléitez, der unentſchiednen, der Volitions, der entſchiednen Willensbeſtimmungen vorkommen. Denn mag der Willensakt uns durch eine äußerliche Urſache eingedrückt, oder ein Produkt von uns ſelbſt ſeyn, es iſt auf gleiche Weiſe wahr daß wir wollen, und fühlen, daß wir wollen; und da dieſe äußere Urſache ſo viel Vergnügen als ſie will in den uns eingedrückten Willensakt mit einmiſchen kann, ſo werden wir bisweilen ein unendliches Wohlgefallen an unſern Willensakten empfinden, und mit Freuden erfahren, daß ſie uns an das Ziel unſerer heißeſten Wünſche und Neigungen führen. Wir werden keinen Zwang fühlen; bekannt iſt der Spruch: Voluntas non potest cogi; aber iſt es nicht klar, daß auch eine Wetterfahne, der man ſtets die Bewegung gegen einen gewiſſen Punkt des Horizonts und zugleich die Luſt, ſich dahin zu richten, eindrückte, überzeugt wäre, daß ſie ſich von ſelbſt bewegte, um das vorgeſetzte und erwünſchte Ziel zu erreichen? Ich ſetze nämlich voraus, daß ſie nichts von Winden oder einer ſonſtigen äußern Urſache wüßte, die zugleich ihre Lage und ihr Verlangen ändern könnte. Aber wir Menſchen befinden uns nun gerade von Natur aus in der Lage dieſer Wetterfahne. Wir wiſſen nicht, ob nicht eine unſichtbare Urſache uns ſucceſſiv von einem Gedanken zum andern führt. Es iſt natürlich daher,

*) Etwas dunkel ſind die Worte: avec l'interposition des modalitez du cerveau.

daß die Menſchen glauben, daß ſie ſich ſelbſt beſtimmen. Aber es bleibt zu unterſuchen, ob es mit dieſer Ueberzeugung eben ſo iſt, wie mit ihrer Ueberzeugung in unzählig andern Dingen, welche ſie ohne vorhergegangene philoſophiſche Meditationen, blos in Folge eines gewiſſen Inſtinktes, gläubig annehmen. Weil es nun aber zwei Hypotheſen über die Freiheit des Menſchen gibt, die eine, daß er nur ein paſſives Subjekt iſt, die andere, daß er aktive Kräfte hat, ſo kann man vernünftiger Weiſe nicht der zweiten den Vorzug vor der erſten geben, ſo lange man nur Beweiſe aus dem Gefühle bringt; denn die Gefühle ſind gleich, es mag die eine oder die andere Hypotheſe wahr ſeyn. Ein lebhaftes Gefühl von der Aktivität unſrer Seele, welches Carteſius zuerſt zum Beweiſe der Freiheit anführte, iſt demnach ein ſehr ſchwacher Beweis.“*) „Wenn die Menſchen ſich nach Jaquelots Princip richteten, welchem zufolge ſchon ein bloßes Gefühl Beweis einer Wahrheit iſt, ſo würden ſie nie glauben wollen, was die geſunde Philoſophie uns lehrt, daß nämlich die Farben nicht in den Objekten des Geſichts ſind, die Süße nicht im Zucker, der Geruch nicht in der Roſe, die Wärme nicht im Feuer, daß ferner die Erde ſich um ihr Centrum dreht; denn ein ſehr klares und deutliches Gefühl ſagt uns das Gegentheil von allen dieſen philoſophiſchen Lehren. Es gibt ganze Nationen, die jeden Menſchen geradezu für einen Träumer oder Narren anſehen würden, wenn er die Behauptung wagte, daß die Weiße, die wir auf den Schnee blickend wahrnehmen, nicht in dem Schnee iſt, und daß die Sonne unbeweglich iſt. Alle Gründe, die man nur immer gegen ihre Meinung vorbringen würde, um ſie ihnen zu entreißen, würden ihnen für abſtrakte und chimäriſche Gedanken gelten; ſie würden, wie Jaquelot, ſagen, daß ſie ſich nicht durch ſolche Subtilitäten ihre innigſten und klarſten Gefühle wollten nehmen laſſen.“**)

Nicht ohne Intereſſe iſt es, Bayle, nachdem wir ihn im Kampf mit den rationaliſtiſch-orthodoxen Theologen betrachtet haben, nun auch in der Berührung mit einem Myſtiker zu erblicken. Hier jedoch nur eine Probe davon, wie er Poiret's myſtiſch-ſophiſtiſche, ſcheinbar tiefe Sündenfallstheorie kritiſirt. „Was der Verfaſſer in Betreff der Freiheit des nicht gefallnen Menſchen bemerkt, daß er ſo viel Kraft gehabt habe, dem

*) Rép. aux Quest. p. 785. 786.
**) Ebend. p 792.

Willen Gottes zu widerſtehen, und zwar in der Art, daß die Einwirkung Gottes auf den menſchlichen Geiſt ihren Erfolg nicht verfehlt haben würde, wenn nur der Menſch nicht widerſtanden hätte, daß es aber doch zugleich keine poſitive Kraft ſey, die göttliche Einwirkung aufzuheben, oder ihr zu widerſtehen, das, ſage ich, geht über meinen Verſtand; denn ich habe keinen Begriff von einem Widerſtande, welcher nicht einen poſitiven Gegenſatz gegen die Handlung, der widerſtanden wird, ausdrückt. Der Stein widerſteht der Bewegung in die Höhe, weil die Urſache der Schwere ihn zu einer Bewegung beſtimmt, deren Richtung gerade der Bewegung entgegengeſetzt iſt, welche der Menſch dem Stein mittheilen will, indem er ihn in die Höhe hebt. Noch deutlicher iſt dieß in Betreff der Geiſter.... Sie widerſtehen uns durch Handlungen, die im Gegenſatze zu den Handlungen ſtehen, die wir in ihnen hervorbringen möchten. Wenn man von einem ſtumpfſinnigen Menſchen ſagt, daß er allem Unterrichte widerſteht, ſo heißt das nichts anderes, als daß ſeine Gehirnfibern ſo beſchaffen ſind, daß die Lebensgeiſter ſie anders modificiren, als es zur Erlernung irgend einer Wiſſenſchaft nöthig iſt; aber dieſer Widerſtand iſt, obwohl unfreiwillig, etwas ſehr Poſitives. Wenn alſo die Seele Adams der Handlung Gottes widerſtehen konnte, ſo konnte er den Handlungen Gottes entgegengeſetzte Handlungen hervorbringen. Jeder Widerſtand iſt eine poſitive Handlung; alſo war es auch Adams Widerſtand. Dieß beſtätigt ſich aber noch mehr dadurch, daß Adam nur einer bekannten oder unbekannten Sache widerſtehen konnte. Aber einer unbekannten Sache konnte er keinen Widerſtand leiſten; denn wie ſollte ein erkennend thätiges Weſen dem ſich entgegenſetzen, was es nicht kennt und wovon es nicht weiß, ob es ihm gut oder nicht gut iſt? Alſo nur einer bekannten. Aber wenn dieß der Fall war, ſo widerſtand er ihr nur, weil er ſie nur als ein Uebel für ſich erkannte: alſo war ſeine Verwerfung ein poſitiver Akt." „Poiret ſagt weiter, daß das Böſe, welches er als den Zuſtand bezeichnet, wo der menſchliche Geiſt auf ſich ſelbſt gerichtet iſt, ſich ſo anſieht, als wäre er von und aus ſich ſelbſt, keine Urſache habe; denn alles Poſitive komme nur von Gott, aber Gott könne nicht Urſache des Böſen ſeyn. Aber ich begreife nicht, wie die Form (das Weſen) des Zuſtandes, wo die Seele nach ſich ſelbſt ſtrebt, auf ſich ſelbſt nur ſieht, über ſich ſelbſt verfügt, als wäre ſie etwas aus ſich ſelbſt,

Nichts seyn soll. Denn in diesem Zustande denkt der menschliche Geist eben so positiv, so real, als wenn er an Gott denkt; obgleich ein unendlicher Unterschied rücksichtlich der Realität der Gegenstände stattfindet: so ist doch kein Unterschied vorhanden rücksichtlich der Realität der Form oder des formalen Wesens der Handlungen, welche die Seele thut, sie mag an sich oder an etwas Anderes oder an Gott denken. Sind denn die Imaginationen im Delirium nicht eben so gut Realitäten, als im Zustande der Gesundheit? Wenn also die Seele aus dem Zustande der Nichtrichtung auf sich in den Zustand der Richtung auf sich selbst überging, so war dieß unmöglich ohne einen positiven Akt, und folglich dieser Zustand nicht Nichts." „Ueberdem, wenn die Sünde Nichts ist, wie kann sie denn erkannt werden? wie kann nach einer Ursache derselben gefragt werden? Hat denn das Nichts Eigenschaften, eine Ursache, einen Begriff?" (37)

Aber so positiv, so philosophisch Bayle da ist, wo er unphilosophische Meinungen und Vorstellungen bekämpft, oder wo er mit dem Negativen, den Schwächen einer bestimmten Philosophie zu thun hat: so unbefriedigend, so negativ ist er da, wo er mit dem Positiven einer Philosophie in Berührung kommt, und wo er den Gedanken unabhängig betrachten, wo er ihn an und für sich bestimmen soll. Hier spielt er meist den Skeptiker, den Zweifler, und zwar nicht selten den Zweifler zur Unzeit, den Zweifler ohne objektiven Grund, den Zweifler aus Luxus, den Zweifler aus bloßer Lust zum Zweifeln, und macht so uns und sich selbst wieder irre an seinen besten Gedanken,*) bringt es zu keiner bestimmten philosophischen Ueberzeugung. Man rechnet ihn daher gewöhnlich geradezu zu den Skeptikern Aber damit ist Bayle nicht gefaßt, nicht begriffen. Es kommt auf die nähere Bestimmung dieses Skepticismus an. Die modernen Skeptiker waren fast alle Männer ohne philosophischen Geist, ohne Interesse für die Philosophie, und eben deßwegen Skeptiker. Aber Bayle unterscheidet sich wesentlich von ihnen. B. hat unverkennbar einen philosophischen Geist, ein entschiedues philosophisches Interesse im Allgemeinen. Er treibt jeden Gegenstand bis auf seine metaphysische Spitze hinauf. Er schreibt selbst an einen Freund (vom 26. Nov. 1683): Je

*) S. z. B. in Betreff der Unabhängigkeit der Wahrheiten von den Akten der Willkühr: Contin. des pensées div. p. 348.

trouve que vous embrassez de très-belles choses, et sur-tout la derniere m'en plaît infinement, où vous montrez que l'explication exacte et pleniere de la moindre chose conduit necessairement à la plus haute Metaphysique. Il y a longtemps que j'ai dit cela à quelques-uns des mes Auditeurs, qui se plaignoient que dans les Questions les plus physiques je poussois jusqu' aux Abstractions. Sans cela il est impossible d'être assuré de rien.*) Bayle befriedigt die Empirie nicht; er weiß, daß ſie nichts ohne Philoſophie, ohne Metaphyſik iſt; er erklimmt daher ihre Höhe, aber ſo wie er oben iſt, wird ihm die Luft zu dünne, zu irreſpirabel; er hält es in ihr nicht aus; er hat, ſo zu ſagen, kein metaphyſiſches Sitzfleiſch; er kann dem Gedanken als ſolchem keinen Beſtand, keine Dauer geben; er entſchwindet ihm wie ein Schatten, ſo wie er ihn feſthalten will; er begibt ſich daher ſogleich wieder aus den Höhen der Metaphyſik in die ihm heimlicheren Thäler der Empirie herab. Der Charakter ſeines Volksgeiſtes ſpiegelt ſich in ihm ab. Was Bacon von dem menſchlichen Geiſte überhaupt ſagte, daß er vom Beſondern zum Allgemeinen aufſliege, aber dann ſogleich wieder vom Allgemeinen in's Sinnliche herabfalle, das gilt in specie von dem Geiſte der franzöſiſchen Nation. Schon Carteſius machte dieſen Gang. Bayle's Skepticismus, den man gewöhnlich nur auf ſeine Privatrechnung allein bringt, iſt daher inſofern nur der Ausdruck des normalen Verhältniſſes, in welchem der Geiſt des franzöſiſchen Volks zum metaphyſiſchen Gedanken ſteht. Seine ſkeptiſchen Aeußerungen ſagen nur mit Worten aus, was die Handlung des Carteſius ſchon ausdrückt, wenn er, mit den Schwierigkeiten der Metaphyſik aus eigner Erfahrung vertraut, ſo geſchwinde als möglich aus ihr herab ſich in die Werkſtätte der Phyſik und Mechanik begibt. Die Zweifel Bayle's ſind inſoferne ächte Carteſianer; ſie ſind nur offne, ehrliche Eingeſtändniſſe von den Schwierigkeiten, die ſich in der Beſtimmung eines Gegenſtandes darbieten. Bayle iſt kein dogmatiſcher Skeptiker — er iſt auch Skeptiker gegen den Skepticismus; — ſo ſehr B. die eigenen Leiden und Aporien — wie denn das in der Natur des Menſchen liegt — zu Leiden der menſchlichen Natur und Vernunft überhaupt macht, ſo iſt er doch ein zu flüßiger, beweg-

*) Lettre 59 Oeuv. div. T. IV. p. 608.

licher, antidogmatiſcher Geiſt, als daß man dieſen Confeſſionen des Skepticismus — wir abſtrahiren hier von den muthwilligen, gemachten Schwierigkeiten, die pſychologiſch aus der ſteten Beſchäftigung mit wahren Schwierigkeiten oder ſonſt wie zu erklären ſind — nicht die Bedeutung von pathetiſchen Ausrufungen und Seufzern, die der jedesmalige Gegenſtand im Drange der Schwierigkeiten ihm auspreßte, geben dürfte. Man darf wenigſtens dem Skepticismus B.s keine andere Bedeutung theoretiſch geben, als er faktiſch hat. Es iſt falſch, wenn man B. damit zu charakteriſiren glaubt, daß man die allgemeinen Sätze heraushebt, wo er vom Widerſpruch der Vernunft mit ſich ſelbſt, von ihren Schwächen u. ſ. w. ſpricht. Solche Sätze können nur da charakteriſiren, wo wirklich ihr Verfaſſer ſeinen Geiſt in ihnen ausgedrückt hat, wie wenn einer das Unvermögen der Erkenntniß zu einem dogmatiſchen Princip macht, und dieſes nun förmlich zu beweiſen ſucht. Wie B.s Philoſophie eine occaſionelle, ſo iſt auch ſein Scepticismus ein occaſioneller: er iſt wenigſtens kein geſchworner, kein ſyſtematiſcher Skeptiker, wenn er auch gleich gelegentlich den Skeptiker von Profeſſion macht, deſſen Geſchäft es iſt, überall Zweifel zu erheben. Seine Zweifel ſind verflochten in die Unterſuchungen ſchwieriger, wenigſtens für ſeine Zeit ſchwieriger Materien und bedingt durch den Wechſel und die Vielartigkeit der Gegenſtände, die ihn, wie namentlich in ſeinem Dictionnaire, in Anſpruch nehmen. Es gehört alſo mit zur Charakteriſtik der Zweifel Bayles, daß ſie ſich größtentheils an beſtimmte Veranlaſſungen, an beſtimmte Gegenſtände und deren Schwierigkeiten anknüpfen. B. erfordert daher eine ganz andere Darſtellung, als ein Leibnitz, ein Spinoza. Suum cuique iſt das erſte Geſetz der Gerechtigkeit, wie der Wiſſenſchaft. Dieſe ſtellten unabhängig ihren Geiſt in allgemeinen Gedanken dar. Er fordert aber auch eine ganz andere Darſtellung, als ein dogmatiſcher Skeptiker, wie etwa Huet. B. iſt ein in der Mannigfaltigkeit ſeiner Thätigkeit zu ergreifender Geiſt; man kann nicht ſagen, was er iſt, ohne ihn im Beſondern zu geben. Der Begriff iſt unendlich, wenn er der wahre; man kann ihn in keinem Satze, keiner einfachen Definition geben: je ſpecieller, je diſtinguirter, deſto beſſer, wenn der Gegenſtand eben dieſe Specialität erfordert. Die Zweifel Bayles laſſen ſich nicht für ſich ſelbſt herausreißen und darſtellen, abgeſondert von ihren Gegenſtänden. Seine Zweifel müſſen daher unterſchieden werden in theo-

logisch philosophische und allgemein philosophische Zweifel. Sein Skepticismus in ersterer Beziehung war, für ihn wenigstens, eine historische Nothwendigkeit. Die Vernunft mußte, je Treffenderes, je Unüberwindlicheres sie gegen die Glaubensvorstellungen gesagt hatte, um so mehr, aus Reverenz gegen den Glauben, wieder zurücknehmen, was sie gesagt. Die Widersprüche, die B. z. B. zwischen dem Begriffe der Weisheit, Güte, Gerechtigkeit und dem Betragen des theologischen Gottes in den den Sündenfall betreffenden Angelegenheiten aufgezeigt, waren unmöglich aufzulösen, weil die Grundvorstellungen, die Principien als absolut unverletzlich da standen, sanctionirt waren, und die Folgen, die sich aus ihnen ergaben, eben nur vermieden werden konnten, wenn die Grundvorstellungen aufgegeben, wenn Gott selbst anders gedacht wurde. Aber diesen Schritt mochte, konnte und durfte Bayle nicht thun. Er mochte nicht, weil er stets den Charakter eines anspruchlosen Privatmanns behauptet, der seinem Geiste keine öffentliche Bedeutung, keine Bedeutung im Namen und Berufe der allgemeinen Menschheit gibt, seine Vernunft nicht als Vernunft, sondern nur als eine subjektive Meinung betrachtet und ausgibt. Er konnte nicht, weil er gebunden war, gebunden schon durch natürliche Bande und Verhältniße an den Glauben seiner Zeit. Nur ein schon von Natur freier, außer dem Glauben geborner, daher schon äußerlich dazu berufner und berechtigter Mann, wie Spinoza, konnte eine wesentlich andere, grundfreie Anschauung der Gottheit zum Vorwurfe der Menschheit machen. Er durfte aber auch nicht, weil es im Plane der Erlösung der Vernunft lag, daß sie allmählig sich entwickelte, daß sie einen natürlichen Gang machte, daß sie selbst innerhalb des Glaubens und aus dem Glauben heraus mit Anerkennung desselben sich emporbildete. Der Skepticismus in dieser Beziehung war daher, wie eben gesagt, eine historische Nothwendigkeit für Bayle; er war die Concession, die er dem Glauben machte; er mußte der Vernunft ihre Tugenden als Fehler anrechnen. Das Bewußtseyn der Stärke der Vernunft sprach sich ironisch demüthig unter dem Namen ihrer Schwäche aus. Die bedeutendste Stelle in Bayle's Schriften — die bedeutendste nicht nur der Quantität, sondern auch Qualität nach — nimmt aber der Skepticismus dieser Art ein — dieser Skepticismus nicht im eigensten vollsten Sinne seines Geistes, dieser, der nicht die Beziehung B.s unabhängig auf sich

ſelbſt ausdrückt, ſondern nur ſeine Beziehung auf eine ihm an ſich äußerliche, aber reſpektirte Macht. Kurz dieſer Skepticismus fällt ganz auf die Bedeutung zurück, die das Verhältniß B.s zum Glauben hat, iſt nur ein Ausdruck des früher betrachteten Zwieſpalts von Glaube und Vernunft — obwohl es natürlich iſt, daß dieſer Skepticismus auch ſeine Gränze überſpringt, daß ein Geiſt, der ſo in der Klemme iſt, daß er die tollſten Sprünge und Manöver machen, das Poſitive verneinen, und das als negativ Erkannte beſahen, alſo ſeine Vernunft zum Beſten halten muß, auch im Uebrigen dieſen Habitus annimmt. Der Geiſt iſt in einem unbehaglichen, ironiſchen Widerſpruch und Zwieſpalt mit ſich ſelbſt, ſeinen Aerger darüber, ſeine Ironie wird er nothwendig auch auf andre, ganz unſchuldige Dinge übertragen.

Was nun B.s philoſophiſchen Skepticismus betrifft, ſo hängt er auch einerſeits mit ſeinem Verhältniß zur Theologie zuſammen. Wo gewiſſe religiöſe Dogmen als Wahrheiten angenommen und reſpektirt ſind, und zwar als Wahrheiten im höchſten Sinne, als ſolche, an die die ewige Seligkeit gebunden iſt, da iſt die Philoſophie nur ein Divertiſſement, ein Plaiſir, ein Spaß — nur eine Beſchäftigung mit Nebendingen, mit Adiaphoris. Wo das Wichtigſte längſt ſchon ausgemacht und entſchieden iſt, da bleiben dem philoſophiſchen Geiſte nur Bagatelle übrig, die er, wenn er nicht ein Kleinigkeitsgeiſt ſeyn, nicht in den ſcholaſtiſchen Pedantismus verfallen will, nicht mit Ernſt als Wichtigkeiten, ſondern auch als Bagatelle betreiben muß und betreiben wird, wenn er nur einigen Mutterwitz hat. Unter dem Krummſtab des Dogmas mag wohl gut leben, gut eſſen und trinken ſeyn, aber gut denken iſt nicht unter ihm. Aut Caesar aut Nihil, heißt es auch hier. Nur wo der Menſch den Glauben verliert, wo er ſich ausleert, wo er Nichts in ſich hat, nur in dieſer Πενία, in dieſer Noth entſpringt ein philoſophiſches Bedürfniß, wird die Philoſophie eine Nothwendigkeit, eine Unentbehrlichkeit, welche die höchſten Kräfte des Menſchen aufruft und in Anſpruch nimmt, nur da wird es Ernſt, verzweifelt Ernſt mit ihr, da hört ſie auf, eine indifferente Thätigkeit zu ſeyn. Eine Thätigkeit mit wahrem Intereſſe und darum eine principielle Thätigkeit — denn auf das Höchſte nur, auf das Erſte, das Urſprüngliche kommt es an, nur das Intereſſe an ihm iſt wahres Intereſſe — wird die Phi-

losophie in neuerer Zeit eigentlich erst in Kant. Die Philosophie vor ihm in Cartesius und Leibnitz hat noch den Charakter der Indifferenz gegen die Philosophie an sich. Sie sprechen ihre Gedanken nur als subjektive Meinungen und Hypotheſen mit einer gewiſſen Légèreté und Gleichgültigkeit gegen ſie aus. Das Dogma iſt noch als das höchſte Intereſſe vorausgeſetzt, oder wenigſtens dieſe Vorausſetzung in den Gemüthern der Menſchen reſpektirt. Die Philoſophie hat nur die Bedeutung einer Liebhaberei. In Leibnitz iſt wohl die Philoſophie lebendiger geworden, ſie iſt mehr in's Fleiſch gedrungen, ſie circulirt hier nicht mehr bloß in den Extremitäten, ſie ſteigt zum Centrum empor, aber es ſind nur augenblickliche, verſchwindende Congeſtionen gegen den Kopf.

Im Zuſammenhang mit dieſer Gleichgültigkeit der Philoſophie gegen ſich ſelbſt zur Zeit der Herrſchaft der Orthodoxie müſſen wir nun auch Bayle's Skepticismus erkennen. Je me reconnois, ſagt er ſelbſt, à ce qu'il dit de ma maniere de philosopher, et j'avouë qu'excépté les véritez de Religion, je ne regarde les autres disputes que comme un jeu d'esprit, où il m'est indifférent qu'on prenne le pour et le contre. Si ceux avec qui j'ai à vivre s'accommodent mieux du Péripatétisme, que du Gassendisme ou du Cartesianisme, je les y laisse tranquillement, je n'en suis pas moins leur ami et leur serviteur, je ne trouve nullement mauvais qu'on me contredise, et dès qu'une plus grande probabilité se présenté, je me range là sans peine, ni honte. C'a été de tout tems l'esprit des Philosophes Académiciens.*)

Allerdings ſind die Bedingungen ſeines Skepticismus damit noch nicht erſchöpft. Die Beſchaffenheit ſeiner Zeit überhaupt und Individualität muß weſentlich in Betracht gezogen werden. Die ſeiner Individualität am meiſten entſprechende Thätigkeit, die Stoff- und Grundthätigkeit iſt die literäriſche, wobei die philoſophiſche die Bedeutung des Zuſehens, der Kritik und Reflexion hat. Die abhängige Thätigkeit iſt die philoſophiſche, die ſelbſtſtändige die literäriſche. Ohne literäriſche Novitäten zu leben, iſt ihm unmöglich. Sein ganzes Leben, ſein ganzer Briefwechſel, der, mit Ausnahme politiſcher Neuigkeiten, faſt nur aus Mittheilungen von literäriſchen Novitäten beſteht, beſtätigt dieß. Bayle hat keine Zeit zum anhaltenden Philoſophiren. Sein Skepticismus iſt Man-

*) Cab. chim. p. 676.

gel an Zeit, freilich wie gewöhnlich, auch Mangel an Intensität. Er ist kein gesammelter Denker. Der Philosoph muß sich auf Weniges beschränken können, er muß ein literärischer Diogenes seyn, oder seyn können. Ist ihm die Beschäftigung mit Literatur zu seinen Zwecken erforderlich, so sind seine Wahlsprüche: non multa, sed multum. Ex ungue leonem. Ex uno disce omnes. Ihm genügt ein wohlgelungnes Exemplar. Die Gattung interessirt ihn wohl; die faßt er scharf in's Auge, aber die Vielheit der Arten, die sich nur in unwesentlichen Dingen unterscheiden, interessirt ihn nicht, geschweige die bloße Varietät. Der Philosoph muß, wie Spinoza, auch auf dem Lande leben können. Bayle konnte es nicht. Es war ihm hier zu langweilig. Er schöpfte den Stoff nur von Außen. Am liebsten hätte er in Paris gelebt. Nur seine Anhänglichkeit an die reformirte Religion hielt ihn, wie er sagte, in Holland auf. Wie innerlich, so unterdrückte oder beschränkte er auch hier, seiner Religion zu Liebe, seine ursprünglichen Triebe und Neigungen. B. bildet daher den schneidendsten Gegensatz zu Spinoza. Leibnitz ist die Mitte zwischen beiden. Spinoza ist Bayle ein wahrer Stein des Anstoßes; er ist selbst ungerecht gegen ihn; freilich gehörte es auch zum guten Ton der Orthodoxie, ihn zu bekämpfen; er war das Lamm, das die Sünden der Philosophen, die halb auf seinem, halb auf dem Standpunkt der Orthodoxie standen, geduldig auf sich nehmen mußte; in seinem Blute suchten sie sich von der Schuld oder wenigstens von dem Verdachte der Ketzerei rein zu waschen. Aber es gibt auch keinen schärferen Gegensatz, als Bayle und Spinoza: Bayle, der literärische Nimmersatt, Spinoza, der in sich selbst befriedigte Denker, B. der Journalist, der Galanterie- oft auch Trödelwaarenhändler, (38) Sp. der stille Optikus. Der Unterschied zwischen beiden ist der Unterschied zwischen der Einheit und Vielheit, der Einfachheit und Mannigfaltigkeit. Bayle konnte daher unmöglich den Spinoza begreifen. Das Element, in dem sich Spinoza bewegt, ist B. ein absolut fremdes, widerwärtiges Element. Die vielheitslose Einheit und die einheitslose Vielheit sind die Extreme, die sie ohne irgend einen terminus medius aus der Leibnitzischen Philosophie von einander trennen.

Nichts ist nachläßiger, als Kritiken zu berücksichtigen, ohne den, von dem sie ausgehen, zuvor einem Examen rigorosum zu unterwerfen und ihn zu fragen: wer bist du denn? Laß dich doch einmal bei Lichte besehen. Hast du denn auch nur die entspre-

chende Individualität, die Kraft, dich über deine Schranken hinaus in einen Andern hinein zu denken, der dir vielleicht schon aus subjektiven, seiner Sache fremdartigen Gründen ein widerwärtiges Ding ist? Hätte Jakobi den Bayle in seiner Totalität gewürdigt oder wenigstens in Beziehung auf seine Kritik von Spinoza in Erwägung gezogen, so würde er ihr nicht einmal die Bedeutung gegeben haben, die er ihr in seiner Schrift über Spinoza gab. Bayles Kritik von Spinoza beruht nämlich hauptsächlich darauf, daß er den Gegenstand, den Spinoza im Sinne hat, außer Augen läßt, von ihm abstrahirt, und nur das formelle Verhältniß der Substanz zu den Accidenzen, wie darunter jedes Ding subsumirt werden kann, ins Auge faßt. Der Gegenstand, den Spinoza im Sinne hat, ist ein unendlicher, die einzige, die absolute Substanz; alle die lächerlichen Consequenzen, die B. daraus zieht, finden nur statt, weil sich unwillkührlich in seinem Geiste an die Stelle der unendlichen Substanz ein beschränktes, einzelnes, individuelles Ding setzt, wie es auch als das Subjekt oder der Träger dieses Verhältnisses gedacht werden kann. Die Substanz ist dem Spinoza nur das innere Zeichen, mit dem er den unendlichen Gegenstand faßt und ausdrückt, aber B. nimmt das Zeichen für die Sache selbst, obgleich B. darin Recht hat, worin Sp. Unrecht, nämlich, daß dieser das Verhältniß der Substanz und der Accidenzen genau in dem Sinne, in welchem dieses Verhältniß damals von der neuern Philosophie gefaßt wurde, gebraucht und für das absolute Verhältniß nimmt. (39)

Die nähere Beschaffenheit der Zeit, in welcher wir Bayle zu ergreifen und würdigen haben, hängt zusammen mit dem, was früher schon über die Bedeutung der Philosophie in dieser Zeit gesagt wurde. Der menschliche Geist hatte einen unbegriffnen Hintergrund an dem Glauben und einen unbegriffnen Vordergrund an der Natur. Zwischen diesem Hinter- und Vordergrunde — beide Abgründe für sie — stand stutzig die menschliche Vernunft. Unbegriffen war der Ursprung des Glaubens — eine Offenbarung schlechtweg, eine Autorität ohne Grund, ein positives Gesetz — unbegriffen, fremdartig das Wesen der Natur. Der subjektive oder persönliche Gott war das Universalprincip — kein Funke von Verstand, von Sinn für den spinozischen Gott, d. h. für das göttliche Wesen, ohne einen persönlichen Träger desselben — verständlich, begreiflich war nur, was im Sinne der Subjektivität, der

abſichtlichen Zweckmäßigkeit oder der mechaniſchen Werkmeiſterei begreiflich war, alles Uebrige Geheimniß. (40) Dieß war auch der Grund des Syſtems der Gelegenheitsurſachen. Auf unſern Willen bewegt ſich der Arm. Aber wir wiſſen nicht, wie wir ihn bewegen, welche Muskel wir gebrauchen ſollen; was wir nicht wiſſen, das können wir nicht thun, alſo bewegt nicht die Seele — denn die Seele iſt nur unſer wiſſendes und wollendes Selbſt — den Arm; der Wille iſt nur die Veranlaſſung; aber die erſte Urſache, Gott, iſt die wirkliche Urſache der Bewegung, welche durch ihre Allwiſſenheit und Allmacht, die aber ſelbſt wieder als ſubjektive Eigenſchaften gedacht wurden, aus denen daher objektiv, an ſich, das Räthſel unbegreiflich war, Alles bewegt und beſtimmt. Gleichwohl war aber eine Hauptbeſchäftigung der Philoſophen die Natur, und ſie mußte es um ſo mehr ſein, als in dieſer Beſchäftigung am wenigſten die Glaubensgegenſtände unmittelbar ins Spiel kamen. Sie verſuchten ſich daher an dem, was nicht nur an ſich, ſondern namentlich in Beziehung auf ſie das Schwerſte war. Ihre Erklärungen von den Phänomenen mußten ſich nothwendig als unbefriedigend erweiſen. Die Naturwiſſenſchaften waren erſt im Werden. Merkwürdige, abnorme Fälle zogen beſonders die Aufmerkſamkeit an ſich. Das Wahre vermiſchte ſich mit dem Falſchen; es fehlte an Kriterien, folglich an Kritik.*) Aber eben ſo war es auf dem Gebiete der Hiſtorie. La verité n'est guere moins le désespoir de l'Histoire, que celui de la Philosophie, à cause de la malignité de l'homme ou de sa préoccupation. . . . . Plus on l' (die Geſchichte) étudie, plus on connoît l'incertitude. **) Namentlich hatte der religiöſe Parteigeiſt jener Zeit die Geſchichte entſtellt und ungewiß gemacht. Zweifel, Unentſchiedenheit war hier Weisheit — nicht philoſophiren Philoſophie. So nothwendig und heilſam für die Wiſſenſchaft und Menſchheit eine philoſophiſche Beſtimmtheit und Entſchiedenheit iſt, ſelbſt wenn ſie oft Einſeitigkeit iſt — man denke nur an Carteſius' paradoxe Lehre, daß die Thiere nur Maſchinen ſind, wie ſie früher erörtert wurde — ſo nöthig und erſprießlich iſt doch andererſeits wieder, namentlich auf

*) S. hierüber als Belege z. B. die Auszüge, die Bayle in ſeinem Journal aus den Memoiren der in dieſer Zeit entſtandnen Naturwiſſenſchaftlichen Geſellſchaften gibt.

**) Critique générale. p. 53 u. Nouv. de la Republ. p 185 Art. V.

dem Gebiete des Besondern, eine das Pro und Contra unparteiisch erwägende Neutralität der Gesinnung. So bemerkt z. B. B. in Betreff des zu seiner Zeit noch, namentlich in Deutschland, dem er daher den heute noch berücksichtigungswerthen Vorschlag macht, eine Gesellschaft de propaganda infidelitate zu stiften, herrschenden Hexenglaubens: il semble que jusqu'ici la question des sorcelleries n'ait été traitée que par des esprits ou trop incrédules ou trop crédules. Les uns et les autres sont mal propres a y réussir et sont la plûpart du temps frappez du même défaut, c'est de se determiner ou à nier ou à croire, sans approfondir les choses. *) So hält sich auch Bayle in einem gewissen Juste milieu zwischen der peripatetischen und cartesianischen Betrachtungsweise des Wesens der Thiere, obgleich er in andern Punkten, z. B. in der Lehre von den Accidenzen, auf die er nicht selten zu sprechen kommt, in der Lehre von dem Wesen des Körpers entschieden für den Cartesianismus auftritt, überhaupt den Geist der neuern Philosophie sich angeeignet hat. (41)

Bayle's Skepticismus hat aber nur im Besondern die Bedeutung einer unentschiednen Neutralität; im Allgemeinen hat er den energischen Charakter eines lebendigen Processes, in dem die heftigsten Gegensätze sich an einander reiben, vor allem die Gegensätze zwischen Trieb und Wille, Instinkt und Vernunft, Natur und Geist. B. ist der durchgeführte Cartesianische Dualismus, sein Wesen ist der Widerspruch. Eben deßwegen hat er ein eben so tragisches als komisches Element in sich. Das komische Moment liefert ihm besonders der Widerspruch zwischen Fleisch und Geist, namentlich der Zwiespalt zwischen der Macht der Sinnlichkeit und dem unnatürlichen Keuschheitsheroismus des Katholicismus. Un homme, sagt er z. B., disoit autrefois dans une Tragedie d'Euripide:

J'ai juré de la langue et non pas de l'esprit.

Il en va tout autrement dans l'émission des voeux de continence; c'est l'esprit qui jure et non pas le corps. L'esprit se flatte et promet sincerement (du moins pour l'ordinaire) l'observation de la chasteté. Il tâche ensuite de dompter cette faculté rébelle qui s'oppose à ses desirs Mais comme on a promis pour le corps ce qu'il ne promettoit point lui-même,

*) Nouv. de la Rép. p. 116.

il s'empare bien-tôt du gouvernement. Les loix de l'union de l'ame et du corps sont telles, qu'on diroit qu'elles n'ont en vuë que la conservation de notre espèce. Stoff zur Komik gibt ihm überhaupt die Macht der Sinnlichkeit hauptsächlich da, wo sie ihm, wie in seinem Dictionnaire, auf dem Gebiete des Privatlebens, gleichsam im häuslichen Negligé, begegnet. Aber zu ernsten, ja tragischen Betrachtungen veranlaßt ihn die Macht der Liebe, wo sie im Allgemeinen ihm Gegenstand ist und ihm den Widerspruch zwischen Nothwendigkeit und Freiheit, zwischen Gattung und Individuum, zwischen der Naturmacht und der subjektiven Vernunft vergegenwärtigt. „Die Liebe, sagt er, ist eine von unsrer Freiheit und Vernunft unabhängige, ja unsrer subjektiven, nur unser Wohl berücksichtigenden Vernunft widersprechende Macht. Wenn das weibliche Geschlecht nur den Rath der Vernunft befolgte, so würde es abgeschreckt durch die Beschwerlichkeiten der Schwangerschaft, durch die Schmerzen der Entbindung, durch die Sorgen der Kindererziehung auf die Mutterschaft verzichten. Selbst die Religion hätte keine Gewalt über die Weiber: man würde umsonst ihnen vorpredigen, daß Gott zur Erhaltung der Welt ihre Verheirathung wolle, wenn nicht eine stärkere Macht, als die Macht der Vernunft und Religion, das Gefühl einer unbeschreiblichen Lust und andere accessorische Leidenschaften und Vorurtheile, wie die Furcht vor Schande u. s. w. sie antrieben. Nennt darum nicht die Vorurtheile der Weiber gegen den ehelosen Stand eine unvernünftige Schwäche. Was eine Schwäche in Bezug auf unsre kleine Vernunft ist, das ist ein Zeichen einer bewunderungswürdigen Weisheit in Beziehung auf die allgemeine Vernunft, welche alle Dinge lenkt. Denn längst wäre das menschliche Geschlecht ausgestorben, wenn die Weiber keine solche Abneigung und Vorurtheile gegen die Eheloſigkeit hätten. Diese Vorurtheile sind ein Instinkt, ein Eindruck der allgemeinen Vernunft, aber die Verstandesgründe, womit wir diese Vorurtheile bekämpfen, sind nur ein partikulärer Eindruck unsrer Vernunft. Diese Vorurtheile beziehen sich auf das allgemeine Wohl des Universums, während die Einsichten und Gründe unsres Verstandes sich nur auf das Wohl unsrer Person beziehen. Tadeln wir daher nicht das weibliche Geschlecht ob seiner Vorurtheile in diesem Punkt; es ist rühmlich vielmehr, von der allgemeinen Vernunft geleitet zu werden.

Aber eben so wie ein blinder Instinkt, so zu sagen, den Menschen in die Ehe treibt, eben so ist auch die Liebe der El-

tern für ihre Kinder nicht eine Liebe der Wahl, eine freie Liebe, eine auf Vernunft gegründete Liebe, sondern, so zu sagen, eine mechanische Liebe (amour machinal), eine blinde, eine instinktmäßige Liebe. Man kann sagen, daß die Liebe für die Kinder nur eine Ausdehnung der Liebe für sich selbst oder für den eignen Leib ist. Wie wir daher den eignen Leib nicht aus freier und vernünftiger Liebe lieben, so lieben wir unsre Kinder nicht aus freier Erkenntnißliebe. Die Natur allein bringt die Liebe der Kinder ohne Hülfe unsrer Vernunft in uns hervor, in nobis sine nobis.

Man kann daher mit voller Wahrheit sagen, daß die Welt in dem Zustande, in welchem sie ist, sich nur dadurch erhält, daß die Menschen voll falscher Vorurtheile und unvernünftiger Leidenschaften sind. Wenn die Philosophie es dahin brächte, daß alle Menschen nur nach den klaren und deutlichen Begriffen der Vernunft handelten, so ginge sicherlich das Menschengeschlecht bald zu Grunde. Die Irrthümer, die Leidenschaften, die Vorurtheile und hundert andere Fehler sind gleichsam nothwendige Uebel in der Welt. Die Menschen taugten nichts für diese Welt, wenn man sie von diesen Uebeln heilte. Wundern wir uns daher nicht mehr, daß die Philosophie und Religion so wenig Fortschritte in der Welt machen. Sie könnten keine Fortschritte machen, ohne die Macht des Instinkts zu verkürzen. Aber eben der Instinkt ist gegenwärtig an der Regierung. Einst wird wohl sein Regiment enden und dann werden Religion und Philosophie unsre Richtschnur sein. Aber bis diese schöne Revolution kommt, wo wir sagen können:

Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo

müssen wir es uns gefallen lassen, daß der Instinkt und das Vorurtheil die meisten Menschen beherrschen. Indeß ist es von Wichtigkeit, daß stets Einzelne die Interessen der Vernunft verfechten. Uebrigens soll damit die Materie vom Instinkt keineswegs erschöpft sein. Undurchdringliche Geheimnisse liegen in ihr; denn wer könnte ohne einen gewissen Schauder die Bemerkung machen, daß die Irrthümer, die unzüchtigsten Leidenschaften, die vernunftlosesten Vorurtheile der Welt so nothwendig sind? . . . . Wer ohne Erschütterung wahrnehmen, daß diese Uebel der Welt so nothwendig sind, daß die bürgerliche Gesellschaft zu Grunde ginge, wenn die Menschen nur die klaren und deutlichen Vernunftideen in ihren Handlungen zur Richtschnur nähmen. Was wäre z. B. die menschliche Gesellschaft

ohne Ruhmbegierde? Und gleichwohl gibt es keine an ſich eitlere, unvernünftigere Leidenſchaft als dieſe?" *) Bayle ſtreift hier unwillkürlich in den Spinozismus hinüber: er erhebt ſich über die ſubjektive menſchliche Vernunft: das, was in Beziehung auf uns tadelhaft, unvernünftig, lächerlich, iſt in Beziehung auf das Univerſum und die univerſale, das Weltganze beachtende Vernunft untadelhaft, vollkommen, gut, löblich. Aber die allgemeine Vernunft bleibt bei B. nur eine unbeſtimmte, populäre Vorſtellung, die keinen innern Grund und Begriff gewährt: der reale Begriff iſt der materielle Trieb, die Macht der Natur. Das Materielle iſt zwar nicht als ein nur Materielles, ſondern als ein an ſich, dem Zwecke nach Vernünftiges ausgeſprochen. B. deutet inſofern auf einen allgemeineren Standpunkt hin, aber der Zweck iſt doch zuletzt nur als die Abſicht eines wieder ſubjektiven Weſens gedacht, welches durch ſeine Allmacht jeden der Materie an ſich äußerlichen Zweck mit ihr verbinden kann. Der Widerſpruch bleibt ſo ungelöſt. Aber Widerſprüche zu heben war nicht B. s Sache, aber auch nicht ſeine Beſtimmung. Seine Aufgabe war es, aufmerkſam zu machen auf Dinge, die die Menſchheit bisher aus Stumpfſinn ignorirt oder aus Feigheit ſich verſchwiegen hatte. Seine Bedeutung iſt, daß er der Philoſophie Probleme aufzulöſen gibt, ohne ſelbſt die Räthſel zu löſen. Er erregt nur den Appetit zur Philoſophie, aber er ſtillt ihn nicht. Er gibt uns bloßes Salz — wovon freilich für uns ein ſehr großer Theil inſipid geworden iſt — ohne zugehörigen Nahrungsſtoff — nichts von der animaliſchen Koſt der Leibnitz'ſchen Monade, nichts von der vegetabiliſchen Koſt der ſpinoziſchen Subſtanz. Wenn uns daher Leibnitz und Spinoza — dieſer freilich, als ein in ſeiner Art vollkommnes Ganze, bei weitem mehr als jener — ſchon durch den Inhalt ihrer Gaben befriedigen, ohne daß wir genöthigt ſind, den Charakter, die Perſönlichkeit der Geber mit zu berückſichtigen: ſo iſt es dagegen bei Bayle weſentlich und nothwendig, den Mangel der Gabe durch die Tugenden des Gebers zu erſetzen. Wenn Bayle nicht theoretiſch den Begriff des Philoſophen in ſich verwirklicht hat, ſo ſtellt er ihn wenigſtens von Seiten ſeines Charakters dar. Wir erblicken in ihm einen praktiſchen Philoſophen, ausgeſchmückt mit den Tugenden des wiſſenſchaftlichen

*) Nouv. Lettr. critiq. sur l'hist. du Calv. p. 271—277 Ueber die Liebe ſ. auch Diction. z. B. Art Selemnus Rem. A.

Mannes. Gleich Leibnitz, gleich Spinoza iſt er ein Abbild von dem Weſen der Wiſſenſchaft:

Der wiſſenſchaftliche Mann iſt ein muthiger Kämpfer für Recht und Wahrheit, aber für ſich ſelbſt friedfertiger Natur. Das wiſſenſchaftliche Intereſſe überwindet die perſönlichen Intereſſen in ihm. Was nur in innerem und äußerem Frieden gedeiht, wie die Wiſſenſchaft, kann auch nur Frieden wirken. Ita autem animatus sum ſagt Leibnitz, ut optem omnes, quibus serio cordi est profectus solidarum Scientiarum, animis non minus quam ingeniis consentire, nihilque omittere quod alere amicitiam queat, cui consequens est, et omnibus modis et captare, quod conciliare, et evitare, quod offendere possit, ita tamen ut veritatis jura non laedantur. *) Auch B. war friedfertig, obwohl ſein ganzes Leben Kampf war. Darum war er kein Freund der Univerſitäten, weil hier gewöhnlich ſtatt des Geiſtes der Wiſſenſchaft der Geiſt der Intrigue herrſcht. Je n'aime point assez les conflicts, les Cabales, les Entre-mangeries Professorales, qui régnent dans toutes nos Académies. Canam Mihi et Musis. (Lettre 160.) Zwar hatte Bayle einen höchſt tädiöſen, lang fortgeſetzten und ſelbſt heftigen Streit mit dem verläumdungsſüchtigen Jurieu. Aber B. wurde dazu genöthigt, und führte dieſen Streit im Widerſpruch mit ſeinem Weſen, mit Widerwillen — l'aversion que j'ai euë toute ma vie pour les diputes personnelles. **)

Der wiſſenſchaftliche Mann iſt, weil friedfertig, auch nicht rechthaberiſch. Ihm liegt mehr daran, belehrt zu werden, als recht zu haben. Ego quoties lapsus sum, ſagt Leibnitz, id libenter et sine circuitioue fateor. (Ep. 40 ad Bern.) und B. nennt ſich ſelbſt un homme qui apprend sans chagrin la critique que l'on fait de ses Ouvrages et qui compte pour un bien-fait la sincerité des Amis qui la lui apprennent sans deguisement. (Lettre 65.) Je suis plus sensible au plaisir d'apprendre, qu'au déplaisir de m'être trompé. (Lett. 283.)

Der wiſſenſchaftliche Mann bekümmert ſich nicht um das Geſchwätze der großen Menge. Er geht ſeines Weges, vertieft in die Sache, ohne weder rechts, noch links zu blicken. Pour vous parler franchement et philosophiquement tout ensemble, je ne fais pas assez de cas de l'opinion et du juge-

*) Commerc. Epist. Leib. et Joh. Bernoullii Lausannae 1745 Epist. 12.

**) La Cab. chimèr. p. 670 .

ment de la plûpart des gens pour me soucier de l'avoir favorable. (Lettre 122)

Der wiſſenſchaftliche Mann kennt keinen höhern Genuß als Arbeit und Thätigkeit. Jeder andre Genuß hat für ihn nur die Bedeutung der Erholung. B. bedurfte nicht einmal dieſer. „Ich kenne recht gut, ſchreibt er, das Diſtichon Cato's: Interpone tuis interdum gaudia curis, aber ich wende ſelten dieſen Spruch an. Luſtbarkeiten, Vergnügungspartien, Spiele, Mahlzeiten, Reiſen auf das Land, Viſiten und ſo manche andre Erholungen, welche ſo vielen Gelehrten, wie ſie ſagen, nothwendig ſind, ſind nicht meine Sache; ich verliere dabei keine Zeit. Aber eben ſo wenig nehmen häusliche Sorgen (B. war caelebs), Dienſtbewerbungen, Sollicitationen und andere Geſchäfte meine Zeit in Anſpruch.“ *) Seit ſeinem zwanzigſten Jahre hatte er keine übrige Zeit. Pour du loisir, je ne me souviens presque point, d'en avoir eu depuis l'âge de vingt ans. (Lettre 245.) Selbſt die Nähe des Todes, den er ſo gewiß vorausſah, daß er ſich keines Arzneimittels bediente, um nicht den Lauf der Natur zu hemmen, in der Ueberzeugung, daß ſeine Krankheit tödtlich ſey, unterbrach ihn nicht in ſeiner wiſſenſchaftlichen Thätigkeit, die damit endete, womit ſie begann — mit dem Kampfe gegen Theologen — ein Kampf der ihm aber nur zur Erholung gereichte. J'aurois cru (ſchreibt er im letzten Briefe, den wir von ihm beſitzen, an den Grafen von Shaftsbury vom 29. Okt. 1706, alſo gerade 8 Wochen vor ſeinem Tode, er ſtarb am 28. Dez. deſſelben Jahres) qu' une querelle avec des Théologiens me chagrineroit, mais j'éprouve par experience, qu'elle me sert d'amusement dans la solitude à quoi je me suis reduit. Noch den Abend vor ſeinem Tode übergab er, nachdem er den ganzen Tag über gearbeitet hatte, die Copie von ſeiner Antwort auf den Theologen Jaquelot dem Corrector. Und ſchon in ſeiner Jugend bewährte er dieſen ſeinen außerordentlichen Fleiß. Selbſt die Erholungsſtunden widmete er auf der Schule den Wiſſenſchaften: ſein rückſichtsloſes, unmäßiges Studiren hatte ihm ſelbſt mehrmals ſchwere Krankheiten zugezogen. Entſprechend dieſer ſeiner Arbeitſamkeit war ſeine äußerſt frugale Lebensweiſe.

Der wiſſenſchaftliche Mann iſt human — unendlich fern von den Anmaßungen des Eigendünkels. Comme je ne mérite point de Lettres de remerciment, et que lors même que j'en

*) Vie de Mr. B. Des-Maizeaux p. 76 T. I. Diction. Ed. 1740.

mériterois, je voudrois que l'on ne m'en écrivît point, on vous a dit une verité jusques-là, mais on y a joint un très-gros mensonge, lorsqu'on vous a dit, que je ne veux point le commerce avec qui que ce soit qui ne figure dans le monde. Il n'y a point de défaut dont je me sois garanti plus heureusement que de la présomption et des airs de suffisance. Je ne m'en saurois donner, quand même je voudrois m'y étudier: et si la paresse est cause que je ne réponds pas toûjours ponctuellement aux Lettres qu'on veut m'écrire, ce n'est jamais à l'égard des personnes obscures et sans nom. (Lettre 322.)

Der wiſſenſchaftliche Mann denkt gut von dem Menſchen. Er hält die Klugheitsregel, die in jedem Menſchen böſe Abſichten vorausſetzt, unter ſeiner Würde. Er hat aber auch ſchon keine Zeit zu böſen, argwöhniſchen Gedanken. Mr. B. est un ami fort commode qui detourne la vûë de tout ce qui étant approfondi pourroit le trop engager à mal juger des gens. (Chim. de la Cab. p. 738.)

Der wiſſenſchaftliche Mann geizt nicht nach weltlichen Ehren und Reichthümern. Er iſt glücklich in ſeiner Wiſſenſchaft. Die Schätze der Erkenntniß machen ihn gleichgültig gegen die Schätze der Außenwelt. Als B. in Folge einer Cabale ſeine Profeſſur verlor, ſchreibt er an ſeinen Freund: je l' (la disgrace) ai reçue, comme doit faire un Philosophe Chretien, et je continue Dieu merci à posseder mon ame dans une grande tranquillité. La douceur et le répos dans les études où je me plais, seront cause que je me tiendrai dans cette Ville, si on m'y laisse... Du reste n'étant ni amateur des biens, ni des honneurs, je me soucierai peu d'avoir des Vocations, et je n'en accepterois pas, quand bien même on m'en adresseroit. (Lettr. 160.)

Liebe zur Wiſſenſchaft iſt Liebe zur Wahrheit, Wahrheitsliebe daher die Fundamentaltugend des wiſſenſchaftlichen Mannes, ſo denn auch Bayles. Aber wer die Wahrheit liebt, iſt uneigennützig, ſelbſtſtändig, freimüthig, feind jeder ſervilen, das Herz beengenden, den Geiſt verunreinigenden Geſinnung und Richtung — ſo Bayle. Die Wiſſenſchaft iſt der reine Geiſt im Menſchen. Der reine Geiſt erzeugt auch reinen Sinn. Was die Wiſſenſchaft kränkt, kränkt auch die Tugend. Sorge für deinen Geiſt, und du ſorgſt, ohne es zu wollen, auch für dein Herz. Wer die Wiſſenſchaft zum Zwecke ſeines Lebens macht, macht auch die Tugend zu ſeinem Zwecke, und ſeine Tugend

ist um so werthvoller, je weniger sie eine erkünstelte Tugend ist, sondern ein natürliches Ergebniß des wissenschaftlichen Geistes.

Der wissenschaftliche Mann ist ein objektiver Mensch; denn die Wissenschaft ist selbst der objektive Geist im Menschen, schon aus diesem Grunde, weil die Wissenschaft die Beschäftigung mit Gegenständen ist, welche keine unmittelbare Beziehung auf das persönliche Interesse des Menschen ausdrücken; selbst wenn diese Gegenstände auch die nützlichsten sein sollten, so ist doch die Beschäftigung zunächst eine rein objektive. Um sie zu erkennen, muß man das Nützlichkeitsinteresse bei Seite setzen. Wohl setzt die Wissenschaft den Wissenstrieb voraus; sie befriedigt also auch ein Bedürfniß. Aber der Genuß, die Freude, die sie erzeugt, ist die Freude an dem Gegenstand um des Gegenstands willen. Nicht mit Orpheus, mit Homer und Hesiod — denn die Poesie schmeichelt dem Menschen, sie vermischt das Göttliche mit dem Menschlichen, sie stellt die Dinge dar, wie sie dem Menschen erscheinen — erst mit Thales erhob sich die Menschheit auf den Standpunkt der reinen Gegenständlichkeit, erst da erfuhr sie, was das heißt, sich an und für sich zu einem Gegenstande verhalten, den Gegenstand um des Gegenstands willen anschauen und lieben. Das dem selbstsüchtigen Menschen fernste Objekt ist daher das erste, das nächste Objekt des erwachenden denkenden Geistes. Zu den Sternen warf die erwachende Wissenschaft ihre ersten Blicke. Wo ist dein Vaterland? Dort, antwortete Anaxagoras, und wies auf die Sterne hinauf. Dem eigennützigen Menschen ist die Wissenschaft darum eine Thorheit. Die Kirchenväter verspotteten die griechische Wissenschaft, weil ihr Geist der Geist des Utilismus war — ob geistlicher, religiöser oder weltlicher Utilismus, ist eins. Wo der Mensch nur auf sein Heil bedacht ist, hat er keinen Sinn für die Wissenschaft. Nur wer über sich selbst sich erheben kann, ist fähig, die Erhabenheit der Wissenschaft zu fassen. Die erste Bedingung, aber auch Wirkung der Wissenschaft auf den Menschen ist daher die Eigenschaft der Objektivität, die sich moralisch eben äußert als die Tugenden der Gerechtigkeit, der Unparteilichkeit, der Wahrhaftigkeit, der Demuth, kurz als die Tugend der Freiheit von sich selbst.

Der wissenschaftliche Mann ist ein von sich selbst freier Mensch. Der wahrhaft demüthige Geist ist der wissenschaftliche Geist allein — der wahrhaft demüthige, weil seine Demuth nicht den Schein der Demuth hat, weil man es ihr

nicht ansieht, daß sie Demuth ist. Die fromme Demuth hält es für Sünde, in den Spiegel zu blicken, sie unterdrückt das Moi in der Sprache, wie Paskal, und gebraucht das unbestimmte On dafür. Der wissenschaftliche Geist spricht von sich selbst, er rechnet sich selbst, wie Leibnitz, zu den wunderbaren Kindern, er nennt ohne Anstand selbst seine Tugenden, aber gerade nur deßwegen, weil er von sich frei ist, weil er sich selbst so gut, wie ein Andrer, Objekt, weil er eben so arglos, so unbefangen gegen sich selbst, als gegen Andere ist. Der wissenschaftliche Geist sagt Ich, weil er Man ist, der fromme: Man, weil er Moi ist. Die fromme Demuth sucht aus ihrem Bewußtsein zu entfernen, was doch in ihrem Wesen liegt. Sie wird stets verfolgt von ihrem lieben Ich; sie ist nur in sich selbst befangen, darum traut sie sich nicht, Ich zu sagen. Sie quält, sie peinigt sich selbst; aber die Selbstquälerei ist noch immer Beschäftigung nur mit sich selbst. Sie will von sich weg, aber sie kann nicht, weil sie nicht das objektive Mittel der Selbstbefreiung, die Wissenschaft ergreift, und in dem von ihrem Wesen unabtrennbaren Grundirrthum steckt, daß es nur Eitelkeit sei, seine Tugenden, seine Schönheiten, aber nicht, seine Fehler, sein Sündenelend stets im Spiegel zu besehen. Plus labora celare virtutes, quam vitia, sagt ein Frommer der alten Zeit. Aber es ist eben so gut Eitelkeit, seine Fehler zu zeigen, als seine Tugenden, ja noch mehr: eine verkehrte Eitelkeit. Wahre Selbstverläugnung ist es, die Selbstverläugnung selbst zu verläugnen. Die Demuth, der man es an ihrem verweinten, abgehärmten Gesicht ansieht, daß sie Demuth ist, hat nur den Schein, aber nicht das Wesen der Demuth, die Zeichen, aber nicht die Sache; der ihr selbst verborgene Grund ist die in sich selbst befangene Selbstheit. Was daher Paskal erreichen wollte durch die Bemühungen der Frömmigkeit, aber nicht erreichte und erreichen konnte, eben weil er es erreichen wollte, das hat B. in dem freien Elemente der Wissenschaft, die seine wesentliche Lebensthätigkeit war, erreicht, eben weil er nicht darauf studirte, es zu erreichen. Bayle ist ein von sich freier Mensch. Das verbale On Paskals ist in B. ein reales On. Wer einen besondern Werth auf die Demuth legt, sie, so zu sagen, zu einem besondern Studium macht, verfehlt seinen Zweck, erreicht nur eine der Sache nach affektirte Demuth, wenn sie auch subjektiv noch so gut, fromm und edel sein mag. Die Freiheit ist das

einzige Siegel der Wahrheit. Die wahre Demuth ist die, welche sich nichts aus sich selbst macht, welche sich so vorkommt als verstände es sich von selbst, daß man demüthig ist, welche gar nicht weiß, daß sie Demuth, kurz ein ganz natürliches Kind der Freiheit ist.

Nur in dieser selbst wieder bis zur Unfreiheit, bis zur Scrupelhaftigkeit gehenden Freiheit von sich, in seiner Anspruchlosigkeit, seiner Gleichgültigkeit gegen sich selbst, haben wir den wahren Grund von Bayle's Pseudo- und Anonymität zu erkennen, wenn sich gleich auch eine geheime Scheu, Anstoß zu geben, sich mit der Menschheit zu entzweien — eine Scheu, die aber selbst wieder nur aus seiner Anspruchlosigkeit und Liebe zum Frieden entsprungen ist — oder sonstige Idiosynkrasien mit eingemischt haben mögen. On me connoit, sagt Bayle, pour l'homme du monde qui a le plus d'indifférence pour ses ouvrages et pour ses sentimens particuliers. . . . Le Public a jugé de mes Livres; ils ont fait leur temps. Qu'on les loue, qu'on les blâme, peu m'importe. . . . Mr. B. s'est toûjours si peu soucié de passer pour l'auteur de ce qu'il écrivoit, qu'il n'a pas tenu à lui que le Public n'ignorât encore qu'il fût Auteur. *) Darum ist ihm auch jedes Lob widerwärtig; er bittet seine Freunde öfter und dringend, ihn doch mit ihren Lobeserhebungen zu verschonen, z. B. Des-Maizeaux: Je n'exige qu'une condition, si vous imprimez, c'est qu'il vous plaise de retrancher tout ce qu'il y a de loüanges pour moi. Il me sera glorieux d'y paroître, mais . . . beaucoup plusconformément à mon goût, si c'est tout simplement, sans épithète, ni préambule. (Lettre 252.)

Darum gewährt er auch seinen Freunden nicht die Bitte, sich abmalen zu lassen. Je compte aussi pour une marque très-obligeante de votre amitié les instances que vous me faites au sujet de la taille-douce, mais je ne puis vaincre ma répugnance, et je vous supplie de me pardonner cette foiblesse, si vous voulez ainsi l'appeller . . . . je ne saurois me résoudre à me faire peindre, ni à faire paroître mon visage à la tête de mon Livre. **)

So ist das Urtheil der Welt! Sie rühmt nur die Wirkungen der Religion; die Wirkungen der Wissenschaft kennt sie nicht oder setzt sie gar in Zweifel. Natürlich! Die Religion

*) La Cab. chim. p. 658. 670. La Chim. de la Cab. p. 739.
**) Lettre 316, 319. Oeuv. div. T. IV.

nimmt alle Künſte zu Hülfe, um den Menſchen für ſich zu gewinnen. Die Kraft der Wiſſenſchaft iſt ihre eigne Kraft; ſie borgt nichts. Die Religion imponirt ſelbſt den Augen und Ohren, oder doch immer der Phantaſie; aber die Wiſſenſchaft abſtrahirt von allen ſinnlichen Reizen, ſie verläßt ſich nur auf die Wahrheit der Sache. Die Tugenden der Religion fallen in die Augen, aber die Tugenden der Wiſſenſchaft ſind unſichtbare, darum der Welt verborgne. Paskals Tugenden ſind gefeiert, ſeine Demuth empfiehlt ſich ſchon durch äußerliche Liebenswürdigkeit, ſein bleiches Geſicht gewinnt unmittelbar das theilnehmende Herz für ſich; Bayle's Tugenden ſind nicht bekannt oder ſelbſt verkannt. Aber die wahre Tugend iſt eben die Tugend, die nicht den Schein der Tugend hat, die nicht das Auge blendet, die ſelbſt verkannt werden kann und wirklich verkannt iſt. B. hat ſelbſt Alles gegen ſich, Nichts für ſich; ſeine Liebe zur Pſeudo- und Anonymität läßt auf einen winkelzügigen, falſchen, kleinliche Intereſſen verbergenden Charakter ſchließen. Er ſcheint anders, als er iſt. Er iſt aber das gerade Gegentheil von dem, was er ſcheint. Und gerade dieſer Widerſpruch ſeiner Erſcheinung und ſeines Weſens, gerade dieſer iſt die Einheit ſeiner Erſcheinung mit ſeinem Weſen. Die wahre Erſcheinung ſeines Weſens iſt, daß er anders erſcheint, als er iſt. Die Tugend der Wiſſenſchaft iſt ſich ſelbſt genug; ſie verſchmäht es, ſich zu zeigen oder gar zu glänzen; ſie iſt eine Blume, die nicht das Auge des gewöhnlichen Spaziergängers, ſondern nur das Auge des denkenden Naturforſchers an ſich zieht; man muß ſtudiren, um ſie zu erkennen. Aber dann heißt es auch: post nubila Phoebus.(42)

Anmerkungen und Erläuterungen.

1) Die Weiſen unter den Heiden kannten allerdings auch recht gut den Gegenſatz oder Zwieſpalt zwiſchen Vernunft und Leidenſchaft, zwiſchen Wiſſen und Wollen oder Thun (ſ. Arist. Ethic. ad Nicom. Lib. VII. c. 3. und Bayle's Diction. Art. Ovide. R. H.) zwiſchen Geiſt und Fleiſch. Selbſt der Ausdruck Fleiſch caro, σὰρξ kommt bei ihnen vor, bei Seneca Epist. 74, wo es heißt: non est Summa felicitatis nostrae in carne ponenda, gegenübergeſetzt dem animus, und wo es offenbar nicht den Leib mit Haut und Haaren, ſondern den Leib als den Inbegriff der Lüſte bedeutet, ferner bei Arrian Epictet lib. II. c. 23. Auch ſie kannten recht gut die Macht und Allgemeinheit der Sünde. Peccavimus omnes. (Seneca de Clem. L. 1. §. VI.) Omnes mali sumus. (de Ira lib. III. §. 26.) Quis est qui se profitetur omnibus legibus innocentem? Ut hoc ita sit, quam angusta innocentia est, ad legem bonum esse? (ibid. L. II. §. 27.) Nemo, inquam, invenitur, qui se possit absolvere: et innocentem quisque se dicit, respiciens testem, non conscientiam. (ibid. L. I. § 14.) Auch ſie wußten, daß das Uebel innen in uns ſelbſt ſteckt, (intra nos est, in visceribus ipsis sedet. Et ideo difficulter ad sanitatem pervenimus, quia nos aegrotare neseimus. Senec. Ep. 50.), daß auch der Beſte, der Weiſeſte noch unendlich weit von dem Ideale abſteht (pro optimo est minime malus Sen. de tranquill. ani. §. 7.) und daß folglich auch ihm demuthsvolle Selbſterkenntniß nothwendig iſt (de te apud te male existima. Ep. 68.). Auch ſie wußten von einem Abfall, auch ſie von einem Urſtande, einem glücklicheren, beſſeren Zuſtand der Menſchheit. Aber ſie dachten ſich dieſen Zuſtand auf vernünftige Weiſe; ſie dachten ihn als den Zuſtand der natürlichen Eintracht, Kindlichkeit, Einfachheit und Unverdorbenheit Quid hominum illo genere felicius? In commune rerum natura fruebantur: sufficiebat illa, ut parens, in tutelam omnium: haec erat publicarum opum secura possessio. Quidni ego illud locupletissimum mortalium genus dixerim in quo pauperem invenire non posses?... Illi quidem non aurum, nec argentum, nec perlucidos lapides ima terrarum faece quaerebant, parcebantque adhuc mutis animalibus.... Noudum valentior imposuerat iufirmiori manum, nondum avarus abscondendo quod sibi jaceret, alium necessariis qnoque excluserat: par erat alterius, ac sui, cura.

Aber ſie erkannten auch die Mangelhaftigkeit dieſes erſten Zuſtandes Sed quamvis egregia illis vita fuerit, et carens fraude, non fuere sapientes.... Non enim dat natura virtutem: ars est, bonum fieri.... Quid ergo? ignorantia rerum innocentes erant, multum autem interest, utrum peccare aliquis nolit, an nesciat. Deerat illis justitia, deerat prudentia, deerat temperentia ac fortitudo. (Epist. 90.) Sie waren zu weiſe, zu vernünftig, als daß ſie ſich denſelben als einen ſolchen Zuſtand vorgeſtellt hätten, der nicht verlaſſen werden ſollte, den zu verlaſſen, ein Widerſpruch eben ſo mit der Natur dieſes Zuſtandes, als mit einem ausdrücklichen Willen Gottes war, und der daher nur durch einen diaboliſchen Hokus Pokus in infinitum — denn auch der Teufel war ja urſprünglich nicht Teufel — verloren geht. Wohl nannten auch ſie den Zuſtand der Verderbniß einen Abfall (a natura descivit luxuria Sen. ibid.), wohl wußten auch ſie von dem Fluch der Sünde (ſ. z. B. Horaz Ode III. lib. I.); aber ſie dachten ſich den Fluch der Sünde als eine natürliche Folge derſelben. (S. z. B. Senec. Ep. 95.) Sie waren zu gebildeten, zu edel denkenden Geiſtes, als daß ſie einen leidenſchaftlichen, empfindlichen, zornigen, rachſüchtigen, blutdürſtigen Gott, einen Gott, der erſt durch eine ſpecielle, zeitliche, ſinnliche Handlung mit dem Menſchen verſöhnt wird, daher nur ſelbſt ein ſinnlicher Gott iſt, halten glauben können. Sie dachten ſich einen Gott, der durch ſeine Natur, ſein Weſen mit dem Menſchen verſöhnt iſt Quaedam sunt, quae nocere non possunt, nullamque vim nisi beneficam et salutarem habent: ut dii immortales, qui nec volunt obesse, nec possunt. Natura enim illis mitis et placida est, tam longe remota ab aliena injuria quam a sua (Sen. de ira l. II. §. 37.). Quae causa est diis benefaciendi? natura. Errat, si quis putat illos nocere velle: non possunt; nec accipere injuriam queunt, nec facere. Laedere enim laedique conjunctum est. (Epist. 95.) Der gemeine Heide dachte ſeine Leidenſchaften in Gott; ſein religiöſer Glaube legte ihm zwar keine ſittlichen und vernünftigen, aber auch keine unvernünftigen Schranken an; der gemeine Heide war inſofern auch verſöhnt mit ſeinen Göttern, aber dieſe Verſöhnung war, weil nur gegründet auf den Affekt, weſen- und beſtandlos, veränderlich wie ein Apriltag, flüchtig, wie ein Regenbogen; wie ſeine Götter zürnten, ſo zürnte hinwieder der Heide ſeinen Göttern, wenn ſie ihm nicht ſeine Wünſche erfüllten. Der gebildete, der weiſe Heide dagegen dachte ſich die Tugend als das höchſte, vortrefflichſte Weſen, und das Gute, das Vortreffliche als ein ſeiner Natur nach Allgemeines, was es denn auch wirklich iſt. Was wahr, was gut, iſt nur wahr und gut, weil es wahr, weil es gut ſchlechtweg, ohne alle Ausnahme, ohne alle Einſchränkung iſt. Was einmal Vernunft, was Wahrheit, was Tugend iſt, iſt Tugend, Vernunft, Wahrheit im Himmel ſo gut als auf Erden, entweder iſt es hier nicht Tugend, nicht Vernunft, oder es iſt auch es dort; der Unterſchied zwiſchen Himmel und Erde, zwiſchen göttlicher und menſchlicher

Perſönlichkeit iſt in dem Begriffe des Guten, des Wahren aufgehoben, d. h. er gilt hier nicht. Ein Gott, der ein beſonderes Privilegium für ſich in Anſpruch nimmt, der ſich dieſen univerſalen Begriffen entziehen, ſie nicht bei ſich will gelten laſſen, iſt ein Gott, der nach Gefallen ſtiehlt und hurt, wie Jupiter. Der heidniſche Weiſe dachte ſich alſo das, was Gut, was Vernunft, was Trefflich iſt, als ein Univerſales, folglich das, was Tugend im Menſchen, auch als Tugend in Gott. Quaeris, quae res sapientem faciat? quae Deum. Ep. 87. Ratio vero diis hominibusque communis: haec in illis consummata est, in nobis consummabilis. (Sen. Epist. 92.) Aber die Tugend und Vernunft ſind identiſch, die Tugend iſt nichts andres, als die rechte Vernunft. Rationale animal es, quud ergo in te bonum est? perfecta ratio. — Nisi ubi rationi locus est, bonum non est. Epist. 124. Una inducitur humanis virtutibus regula: una enim est ratio recta, simplexque ... divinorum una natura est. Ratio autem nihil aliud est, quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa. Si ratio divina est, nullum autem bonum sine ratione est, bonum omne divinum est. Ep. 66. Darum war auch der heidniſche Weiſe nichts weniger als hochmüthig. Er rühmte ſich nicht der Tugend als ſeiner eigenen Kraft: er erkannte vielmehr ſeine eigne Nichtigkeit und die Nothwendigkeit der Selbſtverläugnung. Nolo laudes, nolo dicas: o magnum virum! ... Nihil damnavi nisi me; non est quod proficiendi causa ad me venire velis. Erras ... non medicus, sed aeger hic habitat. Epist. 68. Non sum sapiens ... nec ero ... De virtute, non de me loquor: et cum vitiis convicium facio, in primis meis facio. (de Vita beata §. 17. 18.) Sibi servire, gravissima servitus est. (Natur. Qu. lib. III. Praef.) Nihil adhuc consecutus es; multa effugisti: te nondum (ibidem. l. 1. Praef.) O quam bene cum quibusdam ageretur, si a se aberrarent. (Ep. 104.) Die Tugend war dem Stoiker weder ein Abſtraktum noch eine perſönliche Eigenſchaft: ſie war ihm die als Vernunft ſich bethätigende Vernunft, die ein Gemeingut der Götter und Menſchen. Die Tugend war ihm nicht die Kraft des Individuums, ſondern eine allgemeine Kraft, die moraliſche Lebensquelle und Subſtanz. Etiam si amici perierunt, etiam si probati respondentesque voto patris liberi: est quod illorum expleat locum. Quid sit? quaeris? quod illos bonos fecerat, virtus .... sola satis est. Omnium enim bonorum vis et origo in ipsa est. Quid refert, an aqua decurrens intercipiatur atque abeat, si fons ex quo fluxerat, salvus est? Ep. 74. Magna et vera bona non sic dividuntur, ut exiguum in singulos eadat: ad unumquemque tota perveniunt. Ep. 73. Sapientia commune bonum est. Ep. 85. Die Kraft des Stoikers war nur die Macht, die in der Tugend an und für ſich ſelbſt liegt. Die Tugend machte ihn gut, nicht er ſich ſelbſt; Ad virtutem venitur per ipsam. Ep. 89. Aber die Kraft der Tugend iſt als eine vortreffliche, gute Kraft eine ſchlechtweg univerſale, nicht nur menſchlich univerſale, folglich auch göttliche Kraft. Die Kraft der Tugend iſt daher dem Stoiker die

Kraft der Gottheit, animum excellentem ... coelestis potentia agitat.... Bonus vir sine Deo nemo est. Ep. 41. u. 73. (Die Bedeutung der dagegen ſprechenden Stellen, wo die Götter und Menſchen ſo unterſchieden werden, daß jene von Natur, dieſe durch ihre Arbeit gut ſind, wie ſo mancher andrer Widerſprüche zu entwickeln, iſt natürlich hier nicht der Ort.) — Göttlich dachte alſo der heidniſche Weiſe von Gott, aber wer göttlich denkt von Gott, iſt auch göttlich geſinnt, und nur wer göttlich denkt von Gott und geſinnt iſt, iſt verſöhnt mit Gott, verſöhnt auf die allein wahre und vernünftige, folglich allein verſöhnende Weiſe. Der Geiſt, die Geſinnung allein entſcheidet über den Menſchen, nicht die Handlung, die Idee, nicht die techniſche Ausführung Generosa res est, respicientem non ad suas, sed ad naturae suae vires, conari alta, tentare, et mente majora concipere, quam quae etiam ingenti animo adornatis effici possint. (de Vita beata §. 20.) Et hoc multum est, velle servari. Ep. 52. Quandocunque autem natura spiritum repetet, aut ratio dimittet, testatus exibo, bonam me conscientiam amasse, bona studia (de Vita be. l. c.) So iſt es: die Liebe zur Tugend iſt die allein entſcheidende Tugend des Menſchen; die Liebe zur Tugend verſöhnt uns mit der Tugend, nimmt unſre Sünden gegen ſie auf ſich. Wir fehlen überall in der Ausführung und Anwendung: warum wollt ihr alſo nur für unſre Widerſprüche mit der Idee der Ethik eine Mittelsperſon, warum nicht auch für unſre Widerſprüche und Verſtöße z. B gegen die Idee der Kunſt? Sollen wir aus Verzweiflung über die äſthetiſchen Mängel und Sünden, die auch der beſte Künſtler begeht, den Pinſel wegwerfen und warten, bis ein Engel vom Himmel kommt und ſtatt unſrer den Pinſel führt? Warum wollt ihr eine Erſcheinung, die einen guten allgemeinen Grund hat, die aus der Natur der Sache hervorgeht, auf den Unterſchieden beruht zwiſchen Kopf und Hand, Idee und Realität, Weſen und Erſcheinung, Gattung und Individuum — Unterſchiede, die als Unterſchiede in der ewigen Wahrheit gegründet ſind, in der Wirklichkeit aber als Gegenſätze auftreten können — warum wollt ihr dieſe Erſcheinung von einem beſondern, abnormen Ereigniß ableiten? O sancta simplicitas! — Aber wie da nur wahre Verſöhnung mit Gott iſt, wo Gott göttlich gedacht wird, ſo iſt umgekehrt da, wo ein ungöttlicher falſcher Begriff, wie der Begriff eines zornigen Gottes zu Grunde liegt, die Verſöhnung nur ein Schein; der Widerſpruch wird hier nur verdeckt, aber nicht gelöſt; die Aeußerungen des Uebels verſchwinden, aber das Grundübel ſelbſt bleibt: Gott legt wohl ſeinen Zorn, aber nicht ſein zorniges Weſen ab, — das Schlimmſte von der Sache — die Fähigkeit zum Zürnen bleibt. Wo einmal ein falſcher, ungöttlicher Begriff zu Grunde liegt, da iſt jeder Vermittlungsproceß, der daher auch keineswegs auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft die wahre Form des Wahren iſt, denn er revocirt am Ende, was er am Anfang als wahr ausgeſprochen, und will hintendrein aufheben, was nur wirklich aufgehoben werden kann, wenn es im Princip ſelbſt aufgegeben wird,

ein bloßes Palliativ. Die Geſchichte des Chriſtenthums iſt die Beſtätigung dieſes Satzes, natürlich nur für Denjenigen, welcher nicht durch religiöſe oder philoſophiſche Vorurtheile verblendet iſt. — Viele Theologen behaupteten zwar, daß der Zorn Gottes nur im bildlichen Verſtande zu nehmen ſey. Aber dieſe Behauptung iſt ein grundloſes Sophisma Das eigenthümliche Aroma des Zorns liegt eben nur in ſeiner ſinnlichen Bedeutung So gut der wirkliche Zorn eine höchſt unzweideutige, unverkennbare Leidenſchaft iſt, ſo lächerlich es wäre, wenn ich eine derbe Maulſchelle, die ich einem Andern in der Hitze des Zorns gebe, für eine nur metaphoriſche Maulſchelle oder für ein apodiktiſches Urtheil der reinen Vernunft oder gar nur für einen Ausdruck der chriſtlichen Liebe erklären wollte, um die Thatſache wegzuleugnen: ſo lächerlich iſt es, wenn ich einen ſolchen markirten, ſpecifiſchen Ausdruck, wie der Zorn iſt, in einem andern als im eigentlichen Verſtande nehmen will. Wie im Menſchen das Urtheil, die Vernunft aufhört, wo die Leidenſchaft des Zorns ſich erhebt, ſo iſt da der Unterſchied zwiſchen Geiſtig und Sinnlich, Bildlich und Unbildlich, oder wenigſtens das Recht dieſer Unterſcheidung aufgehoben, wo einmal von einem Zorne Gottes die Rede iſt Das religiöſe Gemüth weiß auch wirklich nichts von dieſer Unterſcheidung; nicht der ſophiſtiſche Auguſtin (ſ. deſſen Civit. lib. 9. c. 5. lib. 15. c. 25.) ſondern Lactanz hat im Sinne deſſelben Recht, und nur dieſes entſcheidet hier. Die Nothwendigkeit, den Zorn Gottes im allereigentlichſten Verſtande, als einen wirklichen Zorn, zu nehmen, geht übrigens ſchon daraus hervor, daß auch die Verſöhnung als ein *wirkliches, hiſtoriſches* Ereigniß gefaßt wird Wenn daher der Zorn nur die Bedeutung eines Bildes hat, ſo hat auch nothwendig die Verſöhnung nur die Bedeutung eines Bildes, nicht eines wirklichen Faktums. Sie geht hauptſächlich aber daraus hervor, daß die Grundbeſtimmung hier die Perſönlichkeit iſt Aber die epigrammatiſche Spitze, der pikanteſte Ausdruck der Perſönlichkeit iſt eben die *Empfindlichkeit*, die Fähigkeit, *beleidigt* zu werden und über Beleidigungen in Zorn zu entbrennen Unendlich reiner, freier und göttlicher dachte daher der heidniſche Weiſe das göttliche Weſen, denn ihm war nicht die Perſönlichkeit die Grundbeſtimmung. Ihn intereſſirte es nicht zu wiſſen „*wer*" iſt Gott, ſondern „*was*" iſt Gott? *Das, was Gott zu Gott macht, das Göttliche* hatte allein für ihn eine Bedeutung, nicht der Beſitzer, ſo zu ſagen, der Träger, das Subjekt, die Perſon der göttlichen *Qualität* und *Würde*. Nur hieraus iſt die Indifferenz zu erklären, mit welcher die heidniſchen Weiſen bald von Gott im Singular, bald im Plural reden, obwohl natürlich hiebei weſentlich auch ihr Verhältniß zum religiöſen Volksglauben mit zu berückſichtigen iſt. Im Chriſtenthum dagegen wurde die Einheit, d. h. hier die Singularität, die Individualität, die ſpäter den Ausdruck der Perſönlichkeit erhielt, die Hauptſache. Aber die Perſönlichkeit, die Individualität iſt nicht an und für ſich ſelbſt ſchon ein *göttlicher* Begriff — die Chriſten glaubten ja auch einen *perſönlichen* Teufel — ſie wird es erſt durch ihren Inhalt, durch die Qua-

lität. Die Perſönlichkeit kann vielmehr das Göttlichſte und Ungöttlichſte in ſich faſſen; man kann ſogar alles Mögliche in ſie hineinlegen, ohne an ihr ſelbſt ein Kriterium, ein Princip des Unterſchieds in Betreff des Inhalts, des Hineinzuthuenden zu beſitzen. Zorn, Ruhmſucht, Ehrgeiz, Despotismus, kurz alles Unvernünftige und Schlechte findet und fand wirklich im Chriſtenthum ſeinen Platz im Begriffe der göttlichen Perſönlichkeit, aber findet ihn nicht im Begriffe des Göttlichen ſchlechtweg, der an ſich ſelbſt eine Garantie, einen Maaßſtab, ein Kriterium ſeiner ſelbſt und ſeines Gegentheils beſitzt. Da daher, wo geglaubt wird ein an ſich, ſeiner Grundbeſtimmung nach jeder Leidenſchaft fähiger, ein zorniger Gott — Deus vere irascitur ſagt ſelbſt Melanchthon in ſeiner Philos. moralis — ein Gott, deſſen Zorn, wie geſagt, nur durch eine beſondere Handlung und durch den Glauben an dieſelbe gehoben wird, da iſt nur eine Verſöhnung der Phantaſie, der Vorſtellung oder Empfindung nach, aber nicht der Wahrheit, der Sache, dem Weſen nach, da iſt der oberſte Begriff ſchon ein Widerſpruch in und mit ſich ſelbſt, da iſt keine Einheit, kein wahrer Friede, keine Vernunft. — Nicht nur aber Gott, auch die Sünde dachte der heidniſche Weiſe tiefer, reiner und ſittlicher, als ſie im Chriſtenthum gedacht wurde. Die Sünde war ihm das Schrecklichſte, das höchſte, das einzig wahre Unglück, welches dem Menſchen widerfahren konnte: tibi....persuade, ſagt trefflich Cicero, Praeter culpam ac peccatum....homini accidere nihil posse, quod sit horribile aut pertimescendum. Ep. ad famil. L. 5. ep. 21. Die Strafe der Sünde war ihm die Sünde ſelbſt. Prima et maxima peccantium est poena, peccasse....sceleris in scelere supplicium est. Ep. 97. Jam sibi dedit (poenas) qui peccavit. (de ira l. 2. §. 30 u. l. 3. §. 26) Aber der Chriſtenheit iſt das nicht genug — nicht genug, daß Adam ſündigt, nein! er muß noch wegen der Sünde beſonders beſtraft, mit ſeiner ganzen Nachkommenſchaft zum Elend verdammt werden; der Sünder nicht als Sünder ſchon elend genug, nein! er muß auch noch in der Hölle expreß geſotten und gebraten werden. Die Chriſten verbinden daher mit der Sünde einen unſittlichen Begriff — ein von der Sünde als ſolcher unterſchiednes, äußres, ſinnliches Uebel; ſie für ſich ſelbſt iſt ihnen nicht das Schrecklichſte, nicht ſchon die Strafe ihrer ſelbſt; wäre ſie das, ſo verſchwände ihnen das Bedürfniß der Hölle, wie das Bedürfniß einer beſondern äußerlichen Hülfe und Erlöſung — eine Erlöſung, die conſequent aber auch die Chriſten nicht von der Sünde ſelbſt, ſondern nur von den äußerlichen, mit der Sünde verknüpften Folgen, der Strafe, dem Fluch Gottes erlöſt. Die Chriſten ſind beherrſcht von der Sünde, darum denken ſie die Sünde ſelbſt ſündhaft; der heidniſche Weiſe beherrſchte die Sünde darum und darin, daß er die Sünde ſittlich dachte. Der Weiſe hatte daher ſeinen Retter in ſich ſelbſt — und zwar an der Vernunft, die ihm nicht ein abſtraktes Vermögen, ſondern eine Vis plastica, eine wirkliche Macht, eine Causa efficiens, ein ſittlicher und ſelbſt phyſiſcher Geſundbrunnen war. Quidquid aui-

mam erexit, etiam corpori prodest. Studia mihi nostra saluti fuerunt. Philosophiae acceptum fero, quod surrexi, quod convalui: illi vitam debeo, et nihil illi minus debeo. Senec. Ep. 78. Die Sünde hatte noch keine ſolche Gewalt über ihn, daß ſie ſeinen Sinn verdorben, ſeinen Verſtand verrückt, ſein Auge verblendet hätte; noch war die Sünde nicht als Erbſünde in die Subſtanz ſelbſt eingedrungen; ſie hatte nur die Extremitäten, aber noch nicht das Hirn des Menſchen ergriffen und inficirt: der Weiſe erkannte die innere Nichtigkeit der Sünde und die Allmacht, die unaustilgbare, die ſelbſt in dem Böſewicht noch ſich bethätigende Macht des Guten, der Tugend. Adeoque gratiosa virtus est, ut insitum sit etiam malis probare meliora. Quis est, qui non beneficus videri velit? qui non inter scelera et injurias opinionem bonitatis affectet? ... Maximum hoc habemus naturae meritum, quod virtus in omnium animos lumen suum permittit: etiam qui non sequuntur, illam vident. Sen. de benefic. L. 4. §. 17. Den Weiſen bewahrte daher ſeine Tugend und Vernunft vor allen jenen grundverderblichen, eben ſo unſittlichen als unvernünftigen Conſequenzen in theoretiſcher und praktiſcher Beziehung, in welche die Sünde die chriſtliche Menſchheit geſtürzt hat.

2) Der Widerſpruch zwiſchen dem Weſen der Kunſt und des Katholicismus, der hier im Allgemeinen, im Begriffe ausgeſprochen wurde, iſt faktiſch ſelbſt von frommen Katholiken, ſei es nun direkt oder indirekt, eingeſtanden worden. So heißt es von dem frommen Pabſt Hadrian VI.: Ornamenta insignis picturae et statuarum priscae artis nequuquam magni fecit, adeo ut Vianesio .... commendante statuam Laocoontis .... aversis statim oculis tanqnam impiae gentis simulacra vituperaret. Dieß bezieht ſich zwar nur auf die alte Kunſt, aber die Averſion vor einem heidniſchen Kunſtwerke drückt eine Averſion vor der Kunſt als ſolcher, abgeſehen von religiöſen Gegenſtänden, aus. Derſelbe Pabſt war auch den Dichtern abhold, weil ſie es ihm nicht aufrichtig mit der chriſtlichen Religion zu meinen ſchienen und die verruchten Namen der heidniſchen Götter ſo feierten. (Bayle Diction. Hadrian IV. Rem. D) Allerdings iſt die Rechtgläubigkeit ſelbſt eines religiöſen Dichters immer etwas Zweideutiges; denn er verſetzt die religiöſen Gegenſtände aus dem feſten Boden des Glaubens in das höchſt ſchlüpfrige Element der Aeſthetik, aus der heißen Zone des Herzens in die temperirte, an ſich weder kalte, noch warme Region der Phantaſie; er unterwirft ſie als einen bloßen Stoff der freien Bildungskraft des Dichtergeiſtes, der an und für ſich ſelbſt über jeden Gegenſtand als Stoff ſteht, gleichgültig dagegen iſt, daher jeden ohne Ausnahme mit gleicher Liebe behandeln kann; er macht ſie zu allgemeinen Gegenſtänden, die daher auch nur allgemeine Empfindungen einflößen, aber nicht das ſpecielle religiöſe Intereſſe; er erhebt ſie in das Pantheon der Schönheit. Fromme Katholiken — nicht minder fromme Proteſtanten — machten den neuern Dichtern darum beſonders ihre Vermiſchung des Chriſtlichen und Heidniſchen zum Vorwurf. (S. z. B. die Auszüge, die Bayle aus Baillet's Jugemens des Savans sur les prin-

cipaux Auteurs in ſeinen Nouvelles de la Rep. d. Lett. gibt p. 715, 16. p. 757 u. f. w.) Aber es iſt die größte Kurzſichtigkeit, wenn man dieſe Vermiſchung nur in formellen Frivolitäten, wie z. B. in der Anrufung der heidniſchen Gottheiten oder in den Gegenſtänden, nicht in dem Geiſt, dem Weſen der Poeſie, ſelbſt auch der religiöſen Poeſie finden will. Ein religiöſes Gedicht — wenn es anders auf den Namen eines Kunſtwerkes Anſpruch machen darf, nicht blos eine Einfaſſung frommer Gedanken in Verſe iſt — hat immer auch als Gedicht, abgeſehen von ſeinem religiöſen Gegenſtand, Werth; es iſt Etwas, unabhängig von ihm, es entſpricht den Anforderungen an ein Gedicht überhaupt, der Gegenſtand ſei welcher er wolle, und dieſe Forderungen conſtituiren nicht das Formelle, ſondern das Weſen eines Gedichts. Auch der religiöſe Dichter opfert daher nolens volens der heidniſchen oder richtiger allgemeinen Gottheit der Schönheit. Alle Poeſie iſt vom Standpunkt des ſtrengen Katholicismus und Proteſtantismus aus Götzendienſt; denn das religiöſe Gedicht, vorausgeſetzt, daß es wirklich ein Gedicht iſt, hat als Gedicht ſeine eignen Reize, es erweckt nicht nur, nicht rein religiöſe, ſondern zugleich ſelbſtſtändige, ſelbſt- und wohlgefällige Empfindungen; werden dieſe gleich ſtets in Verbindung mit religiöſen Vorſtellungen und Gefühlen empfunden, ſo werden ſie doch auch für ſich ſelbſt herausgeſchmeckt. Der rein, der wahrhaft, der ſtreng religiöſe Sinn verſchmäht darum ſolche Vermiſchung des Aeſthetiſchen und Religiöſen. Der religiöſe Dichter befindet ſich in einem Zwieſpalt; er will den Himmel, ohne doch die Erde fahren zu laſſen. — Der Widerſpruch der Kunſt mit dem Weſen des Katholicismus geht übrigens auch ſchon daraus hervor, daß der fromme Katholik es für Eitelkeit, für Sünde hält, ſich abbilden zu laſſen, wie z. B. der heilige Ignatz (ſ. deſſen Leben von Ribadeneira p. 395) Aber wenn es Sünde iſt, ſich abbilden zu laſſen, ſo iſt es auch Sünde, einen Andern abzubilden. Denn warum anders, als aus Demuth, aus Selbſtverachtung verbirgt der Fromme ſein Antlitz den Augen des Künſtlers? Aber warum verachtet er ſich? weil er dieſer Menſch iſt? Nein! ſeine Verachtung hat eine allgemeine Bedeutung; ſie beaßt jeden Menſchen in ſich; ſie gilt nicht dem Ignatius als Ignatius, ſondern als Menſchen überhaupt, als einer Creatur; ihr Sinn iſt: auch du ſollſt dich nicht mahlen laſſen; Menſchen-Bilderſchau iſt Götzendienſt; Gott oder Chriſtus oder die heilige Jungfrau oder die Heiligen ſind das allein Anſchauungswürdige. Wären daher alle Katholiken ſo geſinnt, wie der heilige Ignatz und andere ächte Katholiken, wären ſie keine ſich ſelbſt untreue, inconſequente, falſche, ihre Religion verläugnende Katholiken geweſen, ſo hätten wir von ihnen keine Bilder, wenigſtens keine anderen Bilder als religiöſe. Aber ſelbſt auch religiöſe Bilder ſind nur dann, wie ſchon oben entwickelt, Bilder im Geiſte des Katholicismus, wenn ſie für ſich ſelbſt werthloſe, ja gottserbärmlich ſchlechte Bilder ſind, Bilder, die nur den Werth von Erinnerungszeichen haben — eine Bedeutung, die Reliquien in einem noch höhern Grade zukommt — Bilder, die auch auf dem Ge-

biete der Kunſt das menſchliche Nichts und Unvermögen uns vergegenwärtigen, nicht den Menſchen mit einer eitlen Bewunderung irdiſcher Werke und ihrer Meiſter erfüllen! — Wo kein Sinn für die ſchöne Form überhaupt iſt, iſt auch kein Sinn für die Kunſt. Der Frömmigkeit — ſelbſt ſchon einiger Kirchenväter — widerſprach es, ſich Chriſtus ſchön vorzuſtellen; es war ihr ein erbaulicher Gedanke, daß ſtrenge Büßungen ſeinen Leib ſo verzehrt und ertödtet hatten, daß er ſchon in ſeinem 30ſten Jahre wie ein Fünfziger ausſah und ſein Geſicht ſo runzlich, ſo häßlich war, daß man ihn für einen Ausſätzigen nehmen konnte. (la Mothe le Vayer Lettre 15 de la beauté. Oeuv. T. X.) Aber iſt nicht da der Kunſtſinn verdammt, die erſte und weſentlichſte Anlage zur Kunſt vernichtet, wo die Häßlichkeit ſanctionirt iſt? Nicht da die Abgeſchmacktheit die oberſte äſthetiſche Regel, wo die körperliche Verſchrobenheit das Normale iſt? Iſt da die Kochkunſt zu Hauſe, wo todte Ratten und Mäuſe aus Frömmigkeit mit Appetit verzehrt werden? Iſt da, wo die Mortification des Leibes für die höchſte Tugend gilt, nicht auch die höchſte Tugend des Malers — wenn nun einmal das angeborne Laſter der Pinſelei nicht gelaſſen werden kann — Leiber zu malen, die keine Leiber ſind, Leiber, wie man ſie nirgends hier auf dieſer verderbten Erde antrifft? Sind alſo nicht, wenn ihr nun einmal durchaus Bilder in eurer Kirche haben wollt, allein jene abſcheulichen, ekelhaften, unförmlichen Heiligen und Märtyrerbilder des Mittelalters, die nur frommer Sinn, aber nicht Kunſtſinn hervorbrachte, die normalen, geſetzmäßigen, dem Geiſte der Kirche entſprechenden und angehörigen Bilder, die Bilder, deren ihr euch als eurer Produkte, als ächtkatholiſcher Bilder rühmen dürft? „Schönheit, ſagt der Pater Lechner, — ganz im Sinne der normalen katholiſchen Frömmigkeit — iſt der Tugend der Demuth ſehr gefährlich. In Würzburg hat ſich deßwegen ein Junger von Adel und großem Vermögen das Angeſicht mit Koth beſpritzt und iſt im Bettleranzuge um Almoſen gegangen.“ (A. Bucher die Jeſuiten in Bayern p. 108) Aber iſt ein mit Koth beſpritztes menſchliches Angeſicht ein äſthetiſcher Anblick? Wohl iſt er ein dem frommen Sinn wohlthätiger, weil rührender, erbaulicher, demüthigender Anblick, aber der fromme Sinn und der Kunſtſinn ſind ſich radicitus entgegengeſetzt. Entgegne mir Keiner gedankenlos das Exempel des Malers Fieſole, der nie malte, ohne vorher mit Innigkeit zu beten. (S. Kapp's Italien 1837. p. 552.) Auch der Soldat ſtärkt ſich durch Gebet zur Schlacht, wo er ſeinen Nächſten niederſticht. — In der Beſchreibung, welche (Pascals Lettres Provinc. Edit. Paris 1832 p. 212) ein Jeſuit von einem katholiſchen Heiligen gibt, heißt es daher ausdrücklich: Il est sans yeux pour les beautés de l'art et de la nature.... Une belle personne lui est un spectre. Aber ſind denn nicht die wahrhaft frommen Katholiken, die Heiligen, die Muſter der Nachahmung für die übrigen Katholiken? Solten alſo nicht auch dieſe ohne Augen für die Schönheiten der Natur und Kunſt ſein? Die Kirche ſanctionirte allerdings die Bilderverehrung. Aber es heißt ausdrücklich.... sanc-

torum apostolorum etc. imagines colimus, non in materia aut in coloribus honorem constituentes .... cum sciamus juxta Basilii magni sententiam, quod imagini honor exhibitus ad ipsum prototypum referatur. (B. Carranza Summa omnium Concil. Edit. Antwerpiae 1559 p. 280, 281.) Aber ein ſchönes, ein wahres Bild iſt eben ein Bild, welches ſich auf ſich ſelbſt bezieht, um ſein ſelbſt willen, nicht um des Heiligen willen verehrt wird, das religiöſe Intereſſe dem äſthetiſchen, ſeinem Intereſſe ſubordinirt, ja aufopfert. Der usus pius et utilis imaginum iſt nicht an ihre Kunſtbeſchaffenheit gebunden, ſie iſt vollkommen gleichgültig eben ſowohl für den gemeinen Katholiken, der nur einen religiöſen Sinn, als für den wahren Katholiken, welcher ſeinen allenfallſigen äſthetiſchen Sinn als ein irdiſches Gelüſte ertödtet hat; ja die Schönheit widerſpricht ſelbſt dem usus pius, dem Zwecke, um deſſen willen die Bilder die Kirche ſanctionirt, denn ſie zieht Auge und Herz ab von dem Prototyp. Wer einmal ſchöne Heiligenbilder liebt, ſchätzt bald mehr die Bilder, als die Heiligen, bekommt oder hat ſchon Liebe zu Bildern überhaupt, wird gleichgültig gegen den religiöſen Stoff. Ein wahres katholiſches Bild wäre nur ein ſolches, welches den Heiligen, abgeſondert von dem Menſchen, rein von allen ſtörenden menſchlichen Zügen darſtellte. Ein ſchönes Bild, ein Bild im Sinne der Kunſt iſt alſo kein Bild im Sinne des Katholicismus, vielmehr ein Bild gegen den Sinn, gegen die Abſicht, gegen den Willen, wenigſtens den wahren, beſſern Willen der Kirche. Hiſtoriſch iſt übrigens der Antikatholicismus der Kunſt ſchon dadurch erwieſen, daß zu der Zeit, wo wirklich äſthetiſcher Sinn wieder erwachte, das katholiſche und überhaupt religiöſe Intereſſe ſchwand oder wenigſtens ihm ſubordinirt wurde. A Politian zog die Oden Pindar's Davids Pſalmen vor. Der Cardinal P. Bembo warnte vor der Lektüre des Paulus, und wollte ſelbſt nach Einigen nicht die Bibel und ſein Brevier leſen, um nicht ſeinen ſchönen lateiniſchen Styl zu verderben. Leo des X. äſthetiſcher Sinn gereichte der katholiſchen Kirche eben nicht zum Vortheil. — Aber wie mit der Kunſt, ſt es mit der Wiſſenſchaft. Wahre Fromme verwarfen ſie. Unter Paskals Papieren fand man folgende Note von ſeiner Hand: Ecrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences: Descartes. Charmant! Alſo nur das effleurer, aber nicht das approfondir der Wiſſenſchaften, nur das oberflächliche Wiſſen, das Wiſſen, mit dem es kein Ernſt iſt, billigt der ächtfromme Sinn. Wie ſehr paßt auch hierauf, was dort auf die Frage des frommen, aber noch zweifelnden Jüngers:

Wozu iſt aber denn im Leben
Vernunft dem Menſchen beigegeben?

der Meiſter der Zunft antwortet:

Daß er die Bibel brav exegeſirt
Interpretirt und interpolirt
Und allenfalls noch obendrein,
Doch beſſer wärs er ließ' es ſein,
An der Hiſtorie ſich amüſirt
Und die Natur von Außen ſtudirt.

Der Widerſpruch der Wiſſenſchaft mit dem Geiſte oder Ideal der ächtkatholiſchen Frömmigkeit — und nur daran dürfen wir uns anhalten, nicht an dieſe oder jene empiriſche Erſcheinung — iſt übrigens ſchon hinlänglich dadurch ausgeſprochen, daß ſich für dieſen Geiſt die Wiſſenſchaft überhaupt in die Klaſſe des Irdiſchen, Weltlichen, damit des nicht zum ewigen Heile Gehörigen, des Entbehrlichen, des Ueberflüſſigen ſtellt. Wer wird aber mit dem Irdiſchen ſich abgeben, wenn ihm der Himmel offen ſteht? Wer nicht den Umgang mit den Heiligen, den ſeligen Geiſtern, den Engeln dem Umgang mit den Profanſcribenten oder gar mit Thieren, mit Pflanzen und Steinen vorziehen? Wer kann noch Geſchmack finden an der Erdbirn der Wiſſenſchaft, wenn er ſchon das himmliſche Manna genoſſen? Wer läugnen, daß ſolche gemeine Koſt ſeinem verwöhnten Gaumen widerſpricht? Wo die Wiſſenſchaft überhaupt die Bedeutung eines dem höchſten Intereſſe Gleichgültigen und Aeußerlichen hat, da hat ſie kein Intereſſe, wenigſtens für den, — und dieſer allein entſcheidet — deſſen Intereſſe eben dieſes höchſte Intereſſe iſt. Wo die Wiſſenſchaft überhaupt etwas Irdiſches, Weltliches iſt, gegenüber einem Himmliſchen, Göttlichen, da hat ſie nur die Bedeutung eines Spieles, eines Zeitvertreibs, da ſind die wiſſenſchaftlichen Arbeiten höchſtens nur operae subsecivae Was man aber nur in müßigen Nebenſtunden treibt, das iſt auch nur eine Nebenſache, Etwas, was einem außer ſeinem eigentlichen Berufe, ſeiner weſentlichen Beſtimmung und Thätigkeit liegt. Eine ſolche Bedeutung hat aber die Wiſſenſchaft überhaupt, d. h. die Wiſſenſchaft an und für ſich ſelbſt da, wo nur ein gewiſſes Genre von Wiſſenſchaft oder nur die Wiſſenſchaft eines beſtimmten Gegenſtandes oder Inhaltes geheiligt iſt; denn da gibt der Wiſſenſchaft nur der Gegenſtand, der überdies nicht nothwendig die Wiſſenſchaft zu ſeinem Gefäße hat, ja durch den einfältigen, demüthigen Glauben mehr gefeiert wird, einen Werth; ſie für ſich ſelbſt hat keinen. Wo die Wiſſenſchaft nur durch einen beſtimmten heiligen Inhalt geheiligt wird, iſt die wiſſenſchaftliche Thätigkeit als eine profane — gleichgültig, ob laut oder ſtillſchweigend — ausgeſprochen, und, als eine ſolche, für den heiligen Sinn eine verpönte, verworfne, verdammte Thätigkeit — eine Thätigkeit, die ihm widerſpricht. Nur der Stoff verdeckt dieſen Widerſpruch, hüllt ihn in ein myſteriöſes Dunkel; aber dieſe ſcheinbare Eintracht verſchwindet, der Widerſpruch kommt zum Vorſchein, ſo wie die wiſſenſchaftliche Thätigkeit die Schranke dieſes Stoffes überſchreitet. Allerdings widerſpricht alſo weder dem katholiſch-religiöſen Sinne, in Beziehung auf welchen allein bisher die Wiſſenſchaft betrachtet wurde, noch der katholiſchen Kirche die heilige katholiſche Theologie — ſie konnte ihrer ja ſchon aus äußerlichen Gründen nicht entbehren — aber die Wiſſenſchaft widerſpricht ihrem Geiſte und Weſen. In den frühern Zeiten, — und nur aus dieſen kann man erkennen, was ächtkatholiſch oder nicht iſt, weil ſich hier die Kirche noch nicht ſo verweltlicht hatte, wie ſpäter — ſo zur Zeit des Rabanus Maurus, wurden bekanntlich

die Wiſſenſchaften, wenn irgend wo in einem Menſchen ein wiſſenſchaftlicher Trieb erwacht war — ein Trieb, der hoffentlich nicht aus dem Katholicismus, ſondern aus dem eingebornen Bedürfniß der Menſchheit entſprungen war — nur zum Zweck des theologiſchen oder kirchlichen Intereſſes gebilligt und getrieben; ſie für ſich ſelbſt waren, ſo zu ſagen, nicht koſcher. Aber wo die Wiſſenſchaft um des Brodes willen — es ſei himmliſcher oder irdiſcher Natur — getrieben wird, iſt kein wiſſenſchaftlicher Geiſt; wo aber kein wiſſenſchaftlicher Geiſt, keine Wiſſenſchaft. — Merkwürdig und beſonders charakteriſtiſch iſt das Schickſal des Ariſtoteles im Mittelalter. Auch er war anfänglich eine verbotene Waare. 1209 wurde ſeine Metaphyſik, in Paris wenigſtens, bekannt, aber noch in demſelben Jahre von einem daſelbſt gehaltenen Concilium verdammt, und sub poena excommunicationis verboten, ne quis eos de caetero scribere et legere praesumeret vel quocunque modo habere, weil ſie nicht nur zu den Ketzereien des Almarich — eine unbegründete Beſchuldigung — Gelegenheit gaben, ſondern auch in Zukunft zu andern noch nicht erfundnen Ketzereien geben könnten. (Joan. Launoii Theol. Paris. de Varia Arist. Fortuna in Acad. Par. in einer Ausgabe von 1720 Witemb. v. J. H. ab Elswich p. 127. c. 1.) Im Jahre 1215 beſtätigte ein päpſtlicher Legat dieſes Verbot; mit der Methaphyſik werden zugleich die Bücher de philos. naturali genannt und verboten. Aber dafür führte er die ariſt. Dialektik ein, welche die bisher gebräuchliche Dialektik Auguſtin's verdrängte, wobei Launoi die Bemerkung macht: Augustinus Aristoteli, Christianus videlicet Gentili cessit. (c. 4 u. 5) Gregor IX verbot gleichfalls 1231 die libri naturales, worunter nach L. und Heumann (Acta Phil. p. 694 T. I.) vielleicht auch die Metaphyſik begriffen wird, jedoch nur ſo lange, quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspicione purgati. 1265 verbietet ein päpſtlicher Legat wieder die Metaphyſik und Phyſik, und zwar ſchlechtweg. 1366 dagegen werden ſie von zwei Cardinälen nebſt noch andern Schriften des A. nicht nur erlaubt, ſondern ſelbſt legitimirt, und Nicolaus V billigte nicht nur alle Werke des A., ſondern er befahl auch, ſie von Neuem ins Lateiniſche zu überſetzen, damit ſie um ſo leichter verſtanden würden. (c. 9 u. 10) Woran ſollen wir uns nun in dieſen Widerſprüchen anhalten? Was ſtimmt mit dem Katholicismus überein? Die Erlaubniß oder das Verbot des Ariſtoteles? Die Empirie ſagt: beides; die Philoſophie ſtimmt ihr bei, aber ſie macht folgenden wichtigen Unterſchied: allerdings ſtimmt die Erlaubniß des A., alſo der Wiſſenſchaft — denn den A. können wir als den Repräſentanten derſelben anſehen — überein mit dem mit ſich ſelbſt nicht übereinſtimmenden, mit dem ſeinem Begriffe widerſprechenden, dem rein weltlichen Katholicismus, der, ſo wie er ſich einmal in der Welt eingebürgert hat und ſeiner Exiſtenz ſicher iſt, oder auch umgekehrt, ſo wie ſeine Exiſtenz gefährdet iſt — allmächtig iſt ja der Selbſterhaltungstrieb, — alles Mögliche mit ſich verbinden kann; aber ſie widerſpricht dem mit ſich einigen, dem ſich ſelbſt treuen, dem an ſeinem Begriffe feſthaltenden Katholicismus.

Auch Thomas Aquino wurde canoniſirt, und doch hatte er die Schriften des A. commentirt, als noch das päbſtliche Verbot auf ihnen laſtete. Will man dieſes Verbot auch nur auf Paris ausdehnen, oder den Thomas A. ſonſt wie entſchuldigen oder rechtfertigen, und mag dieſe Rechtfertigung auch begründet ſein: ſo bleibt doch gewiß, daß wenigſtens ſeine Verbindung der heidniſchen Philoſophie mit der Theologie ausdrücklich dem Verbote Gregor's IX widerſpricht, denn vor der ſchon oben citirten, von Launoi angeführten Stelle heißt es, daß die magistri artium über den Priscian leſen und die Phyſik des A. nur ſo lange nicht gebrauchen ſollen, bis ſie caſtigirt ſind, dann aber: magistri vero et scholares Theologiae in facultate, quam profitentur, se studeant laudabiliter exercere: nec Philosophos se ostentent, sed satagant fieri Theodidacti....de illis tantum in scholis quaestionibus disputent quae per libros Theologicos et sanctorum Patrum tractatus valeant terminari. Die Pariſer theologiſche Fakultät verklagte daher auch den Thomas bei der Curie. Unter den Irrthümern von ihm wird auch der gerügt, daß er geſagt habe, Gott konne nicht Alles, nicht, was ſich widerſpricht. Ueberhaupt waren die ſtrengkatholiſchen Theologen gegen das Studium der Philoſophie und ihre Verbindung mit der Theologie. Launoi führt mehrere an. Vincentius Ferrerius – noch dazu ein Heiliger geb. 1346 † 1419 — z. B. ſagt: praedicate Evangelium, quia praedicare verba damnatorum damnatio est: dicit enim Hieronymus, quod Aristoteles et Plato in inferno sunt. Wenn man daher läugnen will, daß die Toleranz gegen die Philoſophie, die Wiſſenſchaft überhaupt, ein Widerſpruch des Katholicismus mit ſich ſelbſt war, daß überhaupt die wiſſenſchaftliche Thätigkeit nicht im Einklang mit dem Weſen des Katholicismus ſteht, daß der Wiſſenstrieb der Scholaſtiker nur auf dem Nitimur in Vetitum beruhte: ſo muß man auch zugeben, daß die Schwelgereien und alle ſonſtige ihrem Berufe widerſprechende Handlungen der Geiſtlichkeit, daß das weltliche Leben der Mönchsorden, ihre himmelſchreienden Peccata gegen die urſprünglichen Regeln im Einklang mit dieſen und überhaupt mit den Principien des Katholicismus ſtehen; denn dasſelbe, was praktiſch das weltliche Leben der Geiſtlichkeit, iſt theoretiſch die Beſchäftigung mit der weltlichen Wiſſenſchaft, mit der Wiſſenſchaft überhaupt; denn das wiſſenſchaftliche Intereſſe iſt überall ſich ſelbſt gleich, beruht überall auf demſelben Grunde, auf demſelben Triebe, die Materie ſei nun eine heilige oder profane. Wenn man daher das, was die Katholiken für die Wiſſenſchaften gethan haben, dem Katholicismus als Verdienſt anrechnen will, ſo iſt das gerade ſo viel, als wenn man die Waffenthaten katholiſcher Biſchöffe der katholiſchen Religion als Verdienſte um die Kriegskunſt, die ſich vielleicht auch wirklich manche Biſchöffe erworben haben mögen, was ich aber nicht weiß, anrechnen wollte. Daß dergleichen Thaten der katholiſchen Kirche als einer weltlichen Macht zukommen, wollen wir allerdings nicht ſtreitig machen, denn, wenn die Kirche, wie der Cardinal Pallavicini behauptet — eine Behauptung, die übrigens kein Sollen, ſondern ein Faktum ausdrückt —

wie eine Monarchie eingerichtet sein, ansehnliche Würden und Aemter zu vergeben haben, Staat machen muß, um durch äußerliches Gepränge schon den Ungläubigen Respect einzuflößen: so darf gewiß auch nicht das Schwerdt, als das imponirendste Attribut einer Macht, der Kirche abgehen, allein wir abstrahiren hier davon, betrachtend den Katholicismus nur von seiner inneren, seiner bessern Seite. Noch mehr aber als aus dem allgemeinen Gegensatz von Himmel und Erde, erhellt aus den speciellern Attributen des Katholicismus, wie sehr der Geist des Katholicismus und der Geist der Wissenschaft zwei sich widersprechende, absolut unverträgliche Dinge sind. Diese Attribute sind: — wir abstrahiren auch hier nämlich wieder von der politischen Seite des Katholicismus, von seinem Despotismus, seinen Inquisitionsgerichten, wir betrachten ihn nur von seiner gemüthlichen Seite — die Mirakel, die Tradition, der Antiquitätscultus, der Autoritätsglaube, die Idiosynkrasie der Ketzerscheu. Der Mirakelglaube ist im Katholicismus ein schlechthin unbegränzter Glaube. Die Schranke, welche die Scholastiker der Wunderthätigkeit setzten mit der Behauptung, daß die Allmacht nicht das sich Widersprechende thun könne, ist eine Schranke, an die sich nur der Verstand, nicht der Glaube bindet, eine Schranke, die überdieß aus antikatholischem, aus heidnischem, philosophischem Geiste gekommen ist. Die Wunderthätigkeit ist nicht nur eine Eigenschaft Gottes, sondern auch der Heiligen; fast kein Heiliger ist, der nicht während seines Lebens oder doch nach seinem Tode Wunder that. Der heilige Ignatz von Loyola thut zwar keine Wunder bei Ribadeneira in der ältern Ausgabe, die hier citirt wurde, wo die Wunder von ihm sogar für unnothwendig erklärt werden, (Libr. V. c. 13.) um einen Heiligen als Heiligen zu bestätigen, aber wohl in den spätern Ausgaben. Das Wunder gehört zur vollständigen Legitimation eines wahren Heiligen. Aber wenn auch der heilige Ignatius keine Wunder gethan hat, so hat dafür sein Freund, der heilige Xaverius diesen Schaden reichlich ersetzt. Bayle macht in seinen Nouvelles de la Rép. des Lettres über eine Schrift: Xaverius Thaumaturgus, worin eben die Wunder dieses Heiligen erzählt wurden, folgende köstliche Bemerkung: On ne vit jamais plus de miracles que l'on en voit dans ce Livre. On ne sauroit faire un pas, sans y en trouver, et l'on demanderoit volontiers, qui des deux doit passer pour le miracle, ou l'interruption, ou le cours de la Nature. On ne sait où est l'exception et où la regle, car l'une ne se présente gueres moins souvent que l'autre. p. 350. Aber was hier B. nur in Bezug auf einen speciellen Fall sagt, das gilt im Allgemeinen von dem Wunderglauben des Katholicismus. Die Wunder sind unbeschränkt nicht nur der Zeit und Zahl, sondern auch dem Gegenstand und der Qualität nach. Die Mönche setzten selbst die Wunder und Thaten ihrer Stifter den Wundern Christi gleich oder selbst über sie. (S. z. B. B. Diction. A. François d'Assise. Rem. N.) Aber der Mirakelglaube, zumal der unbegränzte, widerspricht absolut dem wissenschaftlichen Geiste; wo er herrscht, ist

der Unterſchied zwiſchen Traum und Wahrheit, Abſurdität und Vernunft aufgehoben. Der wiſſenſchaftliche Geiſt iſt zu ernſt, um an mirakulöſen Poſſen, die nur einer kindiſchen Phantaſie imponiren können, Geſchmack zu finden. Wo daher in einem Kopfe der Mirakelglaube ſpukt und er kommt an die Wiſſenſchaft, namentlich der Natur, ſo wird er uns die albernſten Träumereien ſtatt wiſſenſchaftlicher Wahrheiten darbieten, wie der Jeſuit A. Kircher. Das Mirakel betrügt den Menſchen; es macht ihn irre nicht nur an ſeinen Sinnen, ſondern auch an ſeinem Verſtande, ſeiner Vernunft; es bringt ihm den Glauben bei, daß es keine Wahrheit gibt, daß alles nur Trug und Schein iſt, oder hat wenigſtens die Wirkungen dieſes Glaubens. Aber wie der Mirakelglaube das Studium, den Sinn und Geiſt beſonders der Naturwiſſenſchaft verdirbt, ja tödtet, ſo tödtet der Traditionsglaube den Geiſt der Wiſſenſchaft, namentlich der Geſchichtsforſchung. Beide ſind ſich abſolut entgegengeſetzt. Die Geſchichte beginnt, wo die Tradition — die Tradition, in ihrer urſprünglichen, allgemeinen Bedeutung betrachtet, aber wo einmal die Tradition, wenn auch nur unter gewiſſen Bedingungen und Einſchränkungen, für eine Quelle gilt, da macht ſich auch der Geiſt der Tradition überhaupt, die Tradition in ihrer unbeſchränkten Bedeutung geltend, wie dieß denn wirklich der Fall im Katholicismus war (ſ. hierüber auch B. Dict. Art. Papesse. R. G. u. L.) — wo, ſage ich, die Tradition aufhört zu leben; dieſe erſetzt jene — beim Volke vertritt die Tradition die Stelle der Geſchichte — aus Mangel eines andern Organs der Mittheilung oder aus Indifferenz dagegen, aber die Geſchichte verdrängt die Tradition aus Ueberzeugung von ihrer Trüglichkeit. Dieſe iſt ein ſchöner Traum, jene die nackte Wirklichkeit. Die Tradition bekümmert ſich nicht darum, ob das, was ihr geſagt wird, wirklich ſo geweſen iſt, wie es erzählt wird; ſie zweifelt nicht; ſie iſt ſtets guter Dinge, eben weil ſie nichts weiß von dem ſchmerzlichen Unterſchiede zwiſchen Lüge und Wahrheit, zwiſchen Schein und Weſen; aber die Geſchichte iſt ernſt, nachdenklich kritiſch, mißtrauiſch. Kurz, beide ſind ſich abſolut entgegengeſetzt. Wo und wie daher im Katholicismus geſchichtlicher Geiſt auftrat, erfuhr er ſtets den lebhafteſten Widerſpruch, weil es unvermeidlich war, daß er nicht mit der Tradition in Colliſion kam. Abälard wurde wegen ſeiner Aeußerung, daß der heilige Dionyſius Areopagita nicht der erſte Apoſtel Frankreichs geweſen ſey, von dem Abt ſeines Kloſters in's Gefängniß geworfen. Launoi kam ſelbſt in ſeiner Zeit noch in das Geſchrei eines Ketzers, eines Zerſtörers der Religion, als er nachgewieſen, daß wirklich der heilige Dionyſius nicht der erſte Apoſtel der Franzoſen geweſen, die heilige Magdalena nicht in die Provence gekommen ſey, die Carmeliter nicht vom Elias abſtammten. (Bayle Dict. Art. Launoi Rem. F. und Q., wo Bayle dann die Bemerkung macht, daß ungeachtet Launoi unzählige Einzelne von der Nichtigkeit dieſer Sagen überzeugt hätte, dennoch nach wie vor dieſelben Mährchen, dieſelben Mißbräuche und Ceremonien fortbeſtänden und dann ſagt: La prospérité de Rome Chretienne tout comme celle de Rome Pai-

enne a pour base la conservation des vieux rites.... En nos jours, disoit un Sousprieur de S. Antoine, gardons nous de novalitez.) Der geſchichtsforſchende Geiſt wollte zwar innerhalb des Katholicismus nicht der Tradition überhaupt, ſondern nur dieſer oder jener Tradition etwas anhaben — auch Launoi wollte nur die falſchen Traditionen, nicht die Tradition ſelbſt aufheben — aber in dieſem Widerſpruch mit einer beſtimmten Tradition kommt nur zum Vorſchein der allgemeine Widerſpruch zwiſchen dem geſchichtlichen Geiſte und Traditionsglauben. Wer einmal den Glauben an *eine* Tradition aufhebt, der hebt den Glauben an die Tradition überhaupt auf; die Tradition beruht nicht auf Prüfung, auf Unterſcheidung zwiſchen Wahrem und Falſchem, ſie verträgt daher auch keine Prüfung, keine Unterſcheidung; aber ſie verſchmäht ſie auch; ſie iſt ſelig in ihrem Glauben; ſie beruht nur auf Glauben, ſie will und kann alſo auch nur gläubig, unkritiſch aufgenommen werden. Wo daher eine Unterſcheidung zwiſchen falſcher und wahrer Tradition gemacht wird, da iſt bereits der Glaube, der Geiſt der Tradition verſchwunden; dieſe Unterſcheidung iſt nur eine *Liſt* des Verſtandes, womit er ſeinen Widerſpruch mit der Tradition überhaupt, mit dem Weſen derſelben verdecken will. Die Tradition bekümmert ſich nicht um hiſtoriſche Wahrheit, ſo wenig als das Wunder um die Wirklichkeit. Die Frage an das Wunder: biſt du geſchehen, iſt dem Wunder eine ſinnloſe Frage; die Frage an die Tradition biſt du wahr? d. h. biſt du nicht mehr Tradition, ſondern geſchichtliche Wahrheit, geht eben ſo aus einem Kopfe hervor, der ſich nicht mehr in die Tradition hineindenken kann, der ſich mit ihr entzweit hat. Aber wie das Mirakel die Naturwiſſenſchaft, die Tradition die Geſchichte, ſo hebt der Antiquitätscultus und Autoritätsglaube die Philoſophie auf. Wo das Alter für ein Zeichen der Wahrheit, die Neuheit für ein Zeichen der Ketzerei, die Ketzerei für ein Zeichen der Falſchheit gilt, da iſt der Geiſt des Denkens, der Geiſt der Philoſophie radicitus aufgehoben. Wo überhaupt das praejudicium autoritatis herrſcht, da iſt dem Geiſt das *Urtheil vorweggenommen*. Das Urtheil iſt die primitive Macht des Geiſtes; im Urtheil beginnt der Geiſt; wo kein Urtheil, kein Geiſt. Das Urtheil iſt der Souveränitätsakt des Geiſtes, ein Akt der Freiheit, der Selbſtſtändigkeit, der eigentlich geiſtige Akt, der *Akt*, wodurch der Geiſt *Geiſt* iſt Wo daher das *Vorurtheil* herrſcht, da hat der Geiſt ſeinen *Anfang* nicht in ſich ſelbſt, da bleibt ihm nur eine ſecundäre, geiſtloſe Thätigkeit übrig, keine andere, als die, Folgerungen aus Sätzen, die er nicht aus ſich geſchöpft hat, ſondern die bereits vor ihm entſchieden ſind, herauszuziehen. Nur hierin liegt der wahre Grund von der Bedeutung der Syllogiſtik im katholiſchen Zeitalter. Die *Syllogiſtik* und *Sophiſtik* iſt die einzige *rationelle* Thätigkeit, die innerhalb des Katholicismus, wo er wenigſtens noch eine Macht und Wahrheit, nicht Schein und Lüge iſt, dem Geiſt *übrig* gelaſſen wird Das Praejudicium iſt das Judicium des Katholicismus, der *Autoritätsglaube* ſein *ſpecifiſches* Weſen, was darüber hinausgeht,

iſt Antikatholicismus. Jedem Fortſchritt in der Wiſſenſchaft, jedem ſelbſtſtändigen Urtheil, jedem neuen Gedanken hat daher der Katholicismus aus allen Leibeskräften ſich entgegengeſtemmt. (S. z. B. auch B. Repub. des Lett. p. 191.). Selbſt die richtige Ausſprache des lateiniſchen Buchſtaben Q galt einſt der Pariſer Theologiſchen Fakultät für eine verbrecheriſche Ketzerei. Es ſcheint unglaublich. Aber hier die Beweisſtelle. Sub annum 1550, cum Professores regii sinceriorem Latinae linguae pronuntiationem sensim introdueere coepissent, moleste ferebant eum alii, tum praesertim Sorbonici, inveteratam loquendi consuetudinem Gallorum improbari, ut quae pueri didicisse..t, senes perdenda fateri cogerentur: in primis vero de sono ipsius literae Q ambigebatur.... Jam cum sacris addictum hominem ob genuinam pronuntiationem amplissimis proventibus Sorbonici spoliandum curassent, et lite coram Senatu Parisiensi contestata, ne miser ille ob grammaticam haeresin (ut illi vocabant) theologicis fructibus jure excideret, periculum esset: professores regii et inter hos Petrus Ramus facto agmine in Curiam convolant etc. (Freigius in Vita Rami in Bs. Diction. Art. Ramus. Rem. G.) Glücklicher Weiſe hatte die weltliche Macht ſo viel Ehr- und Rechtsgefühl, daß ſie den grammatikaliſchen Ketzer freiſprach und der theologiſchen Fakultät zum Trotz ſtatt Kiskis Quisquis auszuſprechen erlaubte. Ein ähnliches Beiſpiel iſt dieſes. In Frankreich ſuspendirte ein Biſchof einen Canonicus, weil er beim Meſſeleſen ſtatt Paraclytus, wie es bisher in der Kirche gebräuchlich war, Paracletus ausgeſprochen hatte. Schon von dem XI. Jahrh. an, hatte man nämlich auf Veranlaſſung eines Griechen in der katholiſchen Kirche darüber geſtritten, ob man Paracletus ſagen ſollte. Aber man wagte nichts zu ändern in der Ausſprache dieſes Wortes, parce que c'etoit l'usage de lire ainsi, et qu'il ne faloit rien innover. Das Schönſte aber iſt, daß die Pariſer theologiſche Fakultät 1526 den Erasmus unter anderm auch deßwegen verurtheilte, weil er behauptet hatte, man müſſe Paracletus ſagen. (B. Dict. Art. Paraclet. Rem. B.) Köſtliche Beiſpiele von der unglaublichen Verſtocktheit der Scholaſtiker führt Galiläi in ſeinem Dialogus de Systemate Mundi (Colloq. II. August. Treboc. 1635.) an. Ein berühmter Arzt zu Venedig demonſtrirte ad oculos in einer anatomiſchen Vorleſung, daß der größte Nervenſtamm vom Hirn ausgehe und nur ein ſehr dünner Faden gleich einem Funiculus zum Herzen dringe, und wandte ſich dann mit der Frage an einen anweſenden Peripatetiker, ob er ſich noch nicht überzeugt habe, daß der Urſprung der Nerven das Gehirn und nicht das Herz ſey? Aber der Peripatetiker, richtiger: katholiſche Philoſoph gab zur Antwort, nachdem er ſich eine Zeit lang beſonnen hatte: equidem ita aperte rem oculis subjecisti, ut, nisi textus Aristotelicus aperte nervos ex corde deducens obstaret, in sententiam tuam pertracturus me fueris. Ich ſagte: richtiger der katholiſche Philoſoph (freilich auch eine contradictio), denn was anders war dieſer verſtockte Autoritätsglaube der Scholaſtiker, als die Erſcheinung von dem Autoritätsglauben des Ka-

tholicismus überhaupt auf dem Gebiete der Philoſophie? Selbſt Paskal war — und zwar nicht nur in religiöſen Dingen, ſondern auch auf dem an ſich freien Felde der Phyſik — ſo ſehr noch von dem Vorurtheil des Alterthums beſeſſen, daß er nur mit großem Widerſtreben, nur mit ſchmerzlichem Bedauern die alte Meinung von dem Horror vacui aufgab. Der Geiſt des Katholicismus iſt daher eben vermöge dieſes ſeines Traditions-, Antiquitäts-, überhaupt Autoritätsglaubens der Geiſt der Abhängigkeit und Mittelbarkeit (um mich dieſes abſtrakten Ausdruckes zu bedienen), aber der Geiſt der Wiſſenſchaft iſt der Geiſt der Unmittelbarkeit. Der Katholicismus ſchiebt überall zwiſchen das Subjekt und Objekt ein Mittelding ein — ſelbſt Chriſtus hat ſeinen Stellvertreter. Aber der wiſſenſchaftliche Geiſt duldet nichts zwiſchen ſich und ſeinem Gegenſtande in der Mitte; Wiſſenſchaft beginnt nur, wenn der Menſch die Dinge im Original, in der Urſprache zu leſen beginnt, wenn er das Waſſer des Lebens nicht aus den Händen eines Andern, als ein ſchon überſchlagenes, empfängt, ſondern friſchweg von der Quelle ſich ſelbſt holt. Wiſſenſchaftlicher Geiſt geht überall auf den Urſprung zurück, weil er ſelbſt ein urſprünglicher und urkräftiger Geiſt iſt. Simile simili gaudet. Aber der Katholicismus lieſt nicht im Urtext die Dinge; er iſt befriedigt mit der Ueberſetzung; gleichwie die Scholaſtiker ſtatt an der Natur, an der Phyſik des Ariſtoteles, ſtatt an dem Ariſtoteles in eigner Perſon, an einem Stellvertreter deſſelben, einem überſetzten Ariſtoteles ſich begnügten. Ganz konſequent, ganz im Einklang mit ihrem innerſten Weſen ſetzte daher auch die Kirche die Vulgata an die Stelle der Urkunde, mit dem Verbote, von ihr abzuweichen. Zwar haben viele Katholiken geläugnet, daß damit die Vulgata für unverbeſſerlich erklärt oder gar ihr mehr Autorität, als dem Bibeltexte ſelbſt eingeräumt worden ſey. Aber Bayle bemerkt: Bien des Docteurs Catholiques n'ont pas entendu le sens du Concile, car ils n'ont pû souffrir qu'on crût qu'il restoit encore des fautes dans la Vulgate. Il a y de grands Hommes, qui pour avoir crû cela ont couru risque de leur v e dans les prisons de l'Inquisition, comme le rapporte Mariana. Leon Allatius a fait mention d'un Decret de la Congrégation générale des Cardi naux, daté du 17. Janv. 1577, portant, qu'il ne faloit pas s'ecarter de la Vulgate, non pas même à l'égard d'une syllabe ou d'un jota. (Républ. p. 131. S. auch p. 333, und 610 Art. XI.). Endlich geht aber auch noch aus der Idioſynkraſie ſeiner Ketzerſcheu auf's unzweideutigſte hervor, daß der Geiſt des Katholicismus dem Geiſte der Wiſſenſchaft widerſpricht. Unendlich mehr als eine gemiſchte Ehe löſcht aus oder mäßigt wenigſtens die Wiſſenſchaft die religiöſen Differenzen. In einer Seele, die die Wiſſenſchaft mit ihrem Lichte erleuchtet hat, kann unmöglich die Furie des religiöſen Parteigeiſtes Fuß faſſen. Il ne s'agit içi point, ſagt B. in der Préface zu ſeiner République des Lettres, de Religion; il s'agit de Science: on doit donc mettre bas tous les termes qui divisent les hommes en differentes factions et considerer seulement le point dans lequel ils se reiinissent qui est la

qualité d'homme illustre dans la Rep. des Lettres. En ce sens-là tous les Sçavans se doivent regarder comme freres.... Ils doivent dire: Nous sommes tous égaux, nous sommes tous parens comme enfans d'Apollon. So ſpricht die Wiſſenſchaft. Univerſalität, Gerechtigkeit, Unparteilichkeit ſind die erſten Forderungen der Wiſſenſchaft. Aber dem Katholiken macht es ſeine Kirche zur heiligſten Gewiſſenspflicht, nur für ihre Sache Partei zu nehmen, zu glauben, daß nur ſie allein Recht hat. Die Forderung, gerecht, unparteiiſch, tolerant zu ſeyn, zu prüfen, ob nicht auch der Andere Recht hat, d. h. zu zweifeln, ob Er Unrecht hat, iſt ein Eingriff in ſeinen Glauben, eine Verletzung ſeines Gewiſſens. Der Katholik befindet ſich daher in dieſem Dilemma: entweder entſpricht er den Forderungen der Wiſſenſchaft, aber dann widerſpricht er den Forderungen und dem Weſen des Katholicismus, oder er entſpricht den Forderungen des Katholicismus, aber dann widerſpricht er den Forderungen und dem Weſen der Wiſſenſchaft: er vergiftet ſie durch ſeinen religiöſen Parteigeiſt.

3) Wer nicht liebt Wein, Weib, Geſang, der bleibt ein Narr ſein Lebenlang. Dieſer ſchöne Spruch ſteht zwar nicht in den ſymboliſchen Büchern und iſt folglich kein offizieller Artikel, aber gleichwohl hat er, gut und richtig verſtanden, allgemeine Bedeutung. Selbſt auch in religiöſer Beziehung, von welcher es ſich hier allein handelt, hatte der Proteſtantismus darin, daß er ſich nur auf das Verdienſt Chriſti ſtützte, dem Katholicismus mit ſeinen verdienſtlichen Werken, ſeinen gewiſſenbeſchwerenden „Traditionibus" und Ceremonien gegenüber, ein Element der Freiheit und Freudigkeit in ſich. Uebrigens bedienten ſich auch bekanntlich die Reformatoren des religiöſen Liedes und Geſanges als eines Erweckungsmittels des Volkes.

4) Ausdrücklich heißt es in der Apologia der augsburgiſchen Confeſſion Art. 11. von der Prieſterehe, wo zuerſt der bibliſche, dann der natürliche Grund angeführt wird: „So bleiben wir nun billig bei dem Spruch, wie die Jurisconsulti weislich und recht geſagt haben: daß Mann und Weib bei einander ſein, iſt natürlich Recht. Jſts nun natürlich Recht, ſo iſt es Gottes Ordnung, alſo in der Natur gepflanzt und alſo auch göttlich Recht. Dieweil aber das göttliche und natürliche Recht niemand zu ändern hat, denn Got allein, ſo mus der Eheſtand jedermann frei ſeyn Denn die natürliche angeborne Neigung gegen den Mann, des Manns gegen dem Weib iſt Gottes Geſchöpf und Ordnung ꝛc." (p. 448. Chriſtl. Concordienbuch. Baumgarten Halle 1747.) Ob übrigens dieſer Grund mit den theologiſchen Principien und Lehren des Proteſtantismus zuſammenhängt, iſt eine andere, aber hier gleichgültige Frage.

5) Die heilige Angela von Foligni, † 1309, (um von den phyſiologiſch-pſychologiſchen Kämpfen des Katholicismus wenigſtens ein Beiſpiel hier zu geben, welches Bayle in ſeiner hiſtoriſch-philoſophiſchen Abhandlung vom Hexen- und Dämonenglauben anführt) hatte von den Teufeln der Sinnlichkeit nicht nur die heftigſten pſychologiſchen, ſondern auch die qualvollſten körperlichen Anfechtungen und Drangſale

zu erleiden. In corpore, ſagt ſie ſelbſt, ad minimum patior in tribus locis. Nam in locis verecundis est tantus ignis, quod consuevi apponere ignem materialem ad extinguendum ignem concupiscentiae, donec confessor meus mihi prohibuit.... Vitium autem tam magnum est, quod verecundor illud dicere etc. Die brennenden Begierden, die die Teufel in ihrem Leibe erregten, vertrieben alle reinen Bilder, alle tugendhaften Gedanken aus ihrer Seele, worüber ſie in ſolche Verzweiflung und Wuth gerieth, daß ſie ſich ſelbſt die grauſamſten körperlichen Züchtigungen anthat und oft nahe daran war, ſich ſelbſt zu zerfleiſchen. Tormenta et passiones animae quas sine comparatione acerbiores et plures esse dico quam corporis, patior quasi assidue ab ipsis daemonibus.... quando anima mea videt subverti omnes virtutes et discedere.... aliquando etiam tanta ira in me venit, quod vix possum me tenere, quin me totam dilaniem, aliquando non possum me tenere, quin me horribiliter percutiam.... daemonibus sum tradita multis, qui reviviscere faciunt vitia quae horreo et quae fuerunt mortua et addunt illa quae nunquam fuerunt. Ihr ganzer Leib war bedeckt mit Wunden, die ihr die Teufel geſchlagen... non remanet in me aliquod membrum, quod non horribiliter patiatur, nunquam enim sum sine dolore, sine langnore continuo etc. Bayle ſchließt dieſe Leidensgeſchichte mit der Bemerkung: les mystiques vous paroissent les hommes du monde les plus heureux. Il faloit donc vous convaincre par un grand exemple, qu'ils ne goûtent pas toujours ces illaps et ces suavitez ineffables que vous avez luës dans leurs écrits. Rép aux Quest. d'un Prov. pag. 660. — Köſtliche Exempel von den freiwilligen Qualen des Keuſchheitsheroismus bei den Jeſuiten erzählt A. Bucher: „die Jeſuiten in Bayern.“ I. B. p. 112. u. ſ. w. und Bayle Diet. Art. Mariana Rem. C.

6) Auch von Leibnitz wird — in Uebereinſtimmung mit ſeinen eignen Ausſprüchen — ausdrücklich bemerkt: neque enim L. ut otiosus spectator naturam rerum exploravit, sed laudabile aliorum doctorum virorum exemplum imitatus Deum ejusque summas perfectiones in hoc studio suo miratus est. Scheidius der Herausgeber ſagt Protogäa L. Opp. Omn. T. II. P. II. p 190.

7) Memini, ſagt Leibnitz, Auzoutum Gallum (ein Geometer und Aſtronom) virum non vulgaris doctrinae inter maxima argumenta existentiae Dei non inepte referre in diversis sexibus partium generationi dicatarum consensum. Opp Omn. T. II. P. II. p. 144.

8) Beiſpiele von den innerlichen und äußerlichen Beſchränkungen der Naturwiſſenſchaft durch die Theologie. Das Fundament der Theologie iſt das Mirakel. Der Apfel fällt aber nicht weit vom Stamme. Nothwendig erblickt ſie daher auch in jeder abnormen Erſcheinung entweder den Teufel, oder — es iſt ziemlich eins — den Zorn Gottes. De phreneticis, ſagt Luther, sic sentio, omnes moriones et quicunque usu rationis privantur a daemonibus vexari vel occupari. . Nam quod Medici multa ejusmodi tribuunt naturalibus causis

et remediis aliquando mitigant, fit, quod ignorant, quanta sit potentia et vis daemonum. (Melch. Adam Vita L. p. 79.) Göze in seinem nützlichen Allerlei I. B. berichtet aus der Schrift eines hochgelahrten Doktors Theologiä, daß dieser selbst in jedem Raubthier nichts andres als den leibhaften Teufel selbst erblickte. Jeder naturgemäßen Erklärung hat daher die Theologie sich feindlich entgegengesetzt. Als Reaumür — um nicht bekannte, auffallende Dinge, wie das Schicksal des Verfassers der bezauberten Welt, zu erwähnen — den Peirescius, welcher einen vermeintlichen Blutregen — ein furchtbares Zeichen des Zornes Gottes — als die Excremente von Insekten erkannte, als ein Beispiel anführte, wie die Naturwissenschaft die Menschheit von grundlosen Schrecknissen befreie: da entgegneten ihm auch sogleich die Journalisten von Trevoux die fromme Bemerkung: le public a toujours droit de s'allarmer, il est coupable, et tout ce qui lui rapelle l'idée de la colère d'un Dieu vengeur, n'est jamais un sujet faux, de quelque ignorance philosophique qu'il soit accompagné etc. Sie dachten, wie R. bemerkt: pour exciter à la piété, il ne faloit pas s'embarrasser des idées exactes. Dieselben nahmen es auch sehr übel auf, als R. nachwies, daß die Metamorphose der Insekten nur eine scheinbare und daher kein Bild von der Auferstehung sey, weil dieses Bild durch seinen Gebrauch bei allen Kircheulichtern gewisser Massen geheiligt sey (Memoir. T. II. P. II. p. 61—64). Selbst Naturforscher oder doch Theologen, die sich mit dem Studium der Natur abgaben, waren noch in diesen Vorstellungen befangen. Bei allgemeinen Landplagen, sagt Schirach in seiner Natürl. Geschichte der Schnecken p. 25, alles der Zeit, einem blinden Zufall und andern Ursachen zuzuschreiben und dennoch den ausgereckten Arm des Herrn zur Rache nicht erkennen, heißt seine Augen muthwillig verschließen." Selbst Haller hielt noch wenigstens die Mißbildungen für unmittelbare, übernatürliche Wirkungen Gottes und die Meinung, die sie aus zufälligen Ursachen ableitete, für eine gottlose Meinung. (S. hierüber Schrank, welcher noch in der Mitte zwischen der theologischen und philosophischen Betrachtung der Natur steht im III. B. seiner Fauna Boica. Ueber die Mißbildungen). — Auch der verdienstvolle Naturforscher J. Ch. Schäffer — freilich auch ein Geistlicher — betrachtete noch Raupenschaden als eine Strafe Gottes, capitulirte jedoch zugleich mit seiner Vernunft und verwickelte sich daher in den Widerspruch, daß er behauptete, man müsse solches Raupenübel nicht vor „ganz übernatürlich und nicht vor blos natürlich erklären." (S. dessen Nachricht von einer Raupe ꝛc. Regensb. 1752.) Derselbe hatte, wie seine übrigen Zeitgenossen, nur einen religiösen Zweck bei seinen Naturforschungen. Er ging von dem theologischen Gesichtspunkt aus, daß Gott bei seinen Werken keine andere Absicht habe, als sich sichtbar zu machen, um dadurch die Menschen zur Bewunderung und Erkenntniß seiner Macht, Güte und Herrlichkeit zu führen. Gewissen Thieren hat nun Gott merkwürdige Hörner aufgesetzt und zwar, wie an dem Nasehorn, so auffallend, so handgreiflich, daß hier Keiner die Macht Gottes verkennen kann. Aber wie steht es mit den Hörnerchen, die Gott gewissen Käferchen aufge-

ſetzt? Dieſe Hörnerchen ſind ſo klein, daß ſie nur das bewaffnete Auge entdeckt, und ihre Träger ſo licht- und menſchenſcheu, daß ſie nur bei der Nacht zum Vorſchein kommen, und nur die ekelhafteſten Lokalitäten, den Miſt und ſogar den Unrath des Menſchen zum Wohnort wählen. Hier ſtutzt nun der fromme Mann, und er findet aus dieſem Widerſpruch keinen andern Ausweg, als den gewöhnlichen Ausweg der Theologie: unſer Wiſſen iſt beſchränkt. — Aber wenn bei den ältern Naturforſchern ihre theologiſche Beſchränktheit den Charakter der Kindlichkeit trägt, und daher ſelbſt Achtung und Schonung gebietet, weil ſie objektiv die Frucht ihrer Zeit, ſubjektiv die Frucht einer ungeheuchelten, nur die Gränzen der Religion verkennenden Frömmigkeit war: ſo iſt es dagegen jetzt, wo wir über die Jahre der Kindlichkeit längſt hinaus ſind, das Zeichen nicht eines kindlichen, ſondern kindiſchen Sinnes, wenn man noch theologiſche Zwecke in der Naturwiſſenſchaft geltend macht. Wie kindiſch iſt es z. B., wenn ein moderner — freilich populärer — Botaniker unter Anderm vom Plantago, Wegerich bemerkt: „viele Vögel nähren ſich von dem kleinen Saamen dieſer Gewächſe; darum ſcheint es, als ob der Schöpfer die Pflanze hauptſächlich an Wege und auf Triften habe wachſen laſſen, wo der Saamen deſto leichter von den kleinen Vögelchen aufgefunden werden kann.“ Hochſtetter Popul Botanik I. Th. p 127.

9) Es war wohl eine faſt allgemeine Lehre der frühern Theologen daß gewiſſe Dinge unabhängig von den freien Akten des Willen Gottes in ſich ſelbſt gut oder ſchlecht ſind. Sie unterſchieden zwiſchen der Materie der poſitiven und natürlichen Geſetze, und beſtimmten dieſen Unterſchied alſo, daß jene gerecht ſeyen, weil ſie Gott befohlen, dieſe aber ihrer Natur nach. Es wäre geſetzmäßig, ſagten ſie, wir wären verbunden, Gott und den Nächſten zu lieben, auch wenn es uns Gott nicht geboten hätte. (S. hierüber die Citate in Bayle's Continuation des Pensées diverses §. 152. p. 408. etc.) Aber dieſer Gedanke iſt kein theologiſcher Gedanke, kein Gedanke, der ein Ausdruck ihres ſpecifiſchen Geiſtes iſt — ſo wenig als der Ausſpruch des Thomas Aquino, daß die Lüge eine Sünde wäre, auch wenn das göttliche Geſetz ſie nicht verböte und ſelbſt keine Gottheit exiſtirte, ein Ausſpruch von ihm als Theologen iſt. Es iſt dieſer Gedanke vielmehr eine von den vielen Inſpirationen der Philoſophie oder Vernunft, welche die Theologie nicht entbehren kann, um damit den augenfällig unvernünftigen Conſequenzen, die ſich nothwendig aus ihren Principien ergeben würden, wenn ſie ſie nicht einſchränkte, zu verhüten, ja ein dem Weſen der Theologie widerſprechender Gedanke; denn die Theologie ſtützt ſich ja nur auf die poſitiven Geſetze — ihr Fundament iſt die äußerliche, zeitliche Offenbarung — und ſie geht daher über ihr Fundament, über ihren Standpunkt hinaus, wenn ſie zu den natürlichen, d. i. ewigen, vom Willen, der immer einen particulären, zeitlichen Akt zu ſeinem Ausdruck hat, unabhängigen, in der Vernunft gegründeten Geſetzen ihre Zuflucht nimmt. Es iſt dieſer Gedanke ein der Theologie nicht nur der Natur nach, ſondern ſelbſt der Zeit nach vorangehender Ge-

danken, denn ſchon in Plato's Euthyphron kommt er vor: τὸ μὲν ὅσιον διὰ τοῦτο φιλεῖσθαι, ὅτι ὅσιόν ἐστιν, ἀλλ' οὐ, διότι φιλεῖται, ὅσιον εἶναι. (Ed Tauchnitz p. 30.)

10) Von dem Unterſchiede der philoſophiſchen und theologiſchen Betrachtungs- und Deduktionsmethode nur noch ein ſpecielles Beiſpiel. Süßmilch — ein verdienſtvoller Gelehrter, aber ein Mann von theologiſchem Geiſte — gab der Sprache einen unmittelbar göttlichen Urſprung — eine nothwendige Conſequenz von dem Standpunkt, wo die Sprache als ein Geſchenk erſcheint; denn nur die Halbheit kann mit einem Geſchenke noch einen natürlichen Entwickelungsgang verknüpfen wollen — Herder aber, von Amt ein Theologe, aber von Natur und Geiſt ein Poet und zugleich ein Mann von ächt naturphiloſophiſchem Sinne und Takte, erkannte den natürlichen, den menſchlichen Urſprung der Sprache. „Die Sprache iſt erfunden! eben ſo natürlich und dem Menſchen nothwendig erfunden, als der Menſch ein Menſch war." Süßmilch hatte den unbefriedigenden natürlichen Erklärungen ſeiner Zeit gegenüber Recht — ein Beweis, daß überhaupt die Ableitung der Dinge aus (einem extramundanen, außernatürlichen) Gott nur der Ausdruck des nicht Wiſſens des wahren, aber eben deßwegen allein göttlichen Grundes iſt. Daher die Menſchheit in demſelben Grade an Erkenntniß und Wiſſenſchaft zunimmt, in welchem der Umfang der Theologie abnimmt, die Menge der theologiſchen Erklärungen durch naturphiloſophiſche verringert wird. Den Heiden galten die gewöhnlichen Erſcheinungen der Natur für Wirkungen der Gottheit, den Chriſten nur die ungewöhnlichen, die ſeltnen, endlich wurden auch dieſe als natürliche Erſcheinungen erkannt. Vor Süßmilch, noch zu Anfang des XVIII. Jahrh. galt vielen Gelehrten und ſelbſt Philoſophen — ſo z. B. dem Thomaſius — Gott für den Urheber der Schreibkunſt. Da kam der alte Heumann und beſtritt den übernatürlichen Urſprung unter andern Gründen auch mit dieſem triftigen, daß nicht einzuſehen wäre, warum Gott, wenn er der Autor der Schreibkunſt wäre, nicht auch die artem typographicam ſchon dem Moſes geoffenbart haben ſollte. (S. deſſen Acta Philosophorum T. I. p 807.) Meinetwegen, dachte jetzt die Theologie bei ſich, die Erfindung der Schreibkunſt könnt ihr mir nehmen, aber die der Sprache — die werdet ihr es wohl bleiben laſſen mir zu entreißen, unmöglich hat ſie einen menſchlichen Urſprung. Indeß ſchon 1770 trat der treffliche Herder auf und nahm ihr auch dieſes vermeintliche Monopol.

11) Schon la Mothe le Vayer macht in ſeiner Schrift de la Vertu des Payens p. 354. dieſe Bemerkung: ...les plus beaux exemples de Morale se trouvent dans les sieeles les plus corrompus; la Vertu s'y fortifie contre le vice: et l'opposition des contraires fait qu'ils éclatent au double de part et d'autre. T. V. ſeiner Oeuvres à Paris 1684.

12) Für diejenigen, welche das Geſetz in der Natur als etwas Todtes anſehen und daher nur in der Mannigfaltigkeit und Regello-

ſigkeit der äußerlichen Erſcheinung Geiſt und Leben erblicken, ſtehe hier nur die Bemerkung, ohne jedoch eine weitere Anwendung hier davon zu machen, daß ſelbſt die Abnormitäten und Unregelmäßigkeiten in der Natur — ſo lebendig, ſo beſtimmend iſt das Geſetz! — Folgen innerlicher Geſetzmäßigkeit ſind. So iſt es z. B. „ein wahres Naturgeſetz, das ſtandhaft ſogar in ganzen (Pflanzen) Familien bleibt, daß die Staubfäden zur Hälfte fehlſchlagen, oder daß die Fächer der Früchte... zum Theil leer bleiben.“ Ja, „die Natur ſcheint ſelbſt nur um der übereinſtimmenden ſymmetriſchen Bildung willen oft völlig unnütze Formen hervorzubringen.“ (De Candolles und K. Sprengels Grundzüge der wiſſ. Pflanzenkunde). — Von gewiſſen Standpunkten aus iſt allerdings das Wunder unüberwindlich und unentbehrlich; ja die Vernunft macht ſich hier nur unter der Form der Unvernunft, des Wunders geltend. — Leibnitz ſagt z. B. in Betreff der Wunder (Discours de la Conformité de la Foy §. 3.): les loix de la nature sont sujettes à la dispensation du Legislateur. Allerdings bei ſolchen Prämiſſen hat das Wunder einen guten Sinn, iſt es eine ganz natürliche Folge von euern Vorſtellungen, aber die Prämiſſen ſind eben falſch, grundfalſch.

13) Vor ſeinen Pensées diverses hatte Bayle nur geſchrieben ſeine kritiſchen Bemerkungen zu Poiret's Cogitationes rationales de Deo, anima et malo, zwei ſatyriſche Piecen und ſeine Vertheidigung der Carteſiſchen Lehre vom Weſen des Körpers gegen den Jeſuiten de Valois, deſſen Schrift gegen den Carteſianismus im Winter des Jahrs 1680 erſchienen war; denn in einem Briefe an Minutoli vom 24. März deſſelben Jahres meldet B. die Erſcheinung dieſer Schrift.

14) Bei dieſer Gelegenheit erzählt B. auch von einem ganz tollen Atheiſten. „1573 unter der Regierung Carls IX. verbrannte man zu Paris einen Menſchen, der im Geheimen die Afterlehre des Atheismus aufſtellte. Er behauptete, es gäbe keine andere Religion als ſeinen Leib rein zu halten, qu'il n'y avoit point d'autre dieu au monde que de conserver la pureté du corps, daher hatte er auch noch, wie man ſagte, ſeine Jungferſchaft. Er hatte ſo viel Hemden als Tage im Jahre ſind, und ſchickte ſie nach Flandern, um ſie dort an einer Quelle waſchen zu laſſen, welche durch die Klarheit ihres Waſſers und die Eigenſchaft, die Wäſche wunderſchön weiß zu machen, berühmt war. Vor allem Unreinen ſowohl in Worten als Handlungen hatte er einen Abſcheu, und ob er gleich mit einer ſelbſt bis an ſeinen Tod beibehaltnen Hartnäckigkeit auf ſeine Blasphemien beſtand, ſo ſprach er ſie doch ſtets mit einer äußerſt ſanften Miene und mit einem Munde aus, als wollte er die ſüßeſten Schmeichelworte vorbringen.“

15) Ob die katholiſche Kirche auf dem Concilium von Conſtanz den Satz: Fides non est servanda haereticis ausgeſprochen? darüber wurde in frühern Zeiten viel geſtritten. Die Katholiken läugneten, die Proteſtanten behaupteten es. Bayle kommt in ſ. Réponse aux Questions d'un Provincial, wo außer philoſophiſchen auch viele hiſtoriſche und literäriſche Materien abgehandelt werden, auch auf dieſen

Gegenſtand. Er trifft den Nagel auf den Kopf. Er bemerkt, daß dieſer Satz zwar nicht dogmatiſch von den Katholiken ausgeſprochen, vielmehr verworfen worden, daß er aber eine natürliche Folge von der Lehre der Intoleranz ſei. Unzählige, ſagt er, behaupten — und zwar nicht nur die Katholiken, ſondern auch Proteſtanten — daß die Obrigkeit verpflichtet iſt, die Uebertreter des göttlichen Geſetzes, ſowohl in Betreff der erſten als zweiten Tafel des Dekalogs zu beſtrafen, daß die Götzendiener und Ketzer gefährlicher ſind, als die Diebe und Mörder, daß dieſe nur das zeitliche, jene das ewige Gut wegnehmen, daß die Toleranz durchaus nicht — außer nur in beſondern Nothfällen — zugegeben werden darf. Die natürlichen Conſequenzen dieſer Principien ſind nun, daß der Schwur, die Ketzerei zu dulden, nicht verbindet, daß er höchſtens ſo lange nur verbindet, als die Nothwendigkeit dauert, welche ihn erpreßt hat. Alle Parteien geſtehen ein, daß ein Eidſchwur, durch den man ſich zu Verbrechen verpflichten würde, nichtig iſt. Wenn man nun aber verpflichtet iſt, eben ſo die Feinde der geoffenbarten Wahrheit, die Uebertreter des erſten Gebotes des Dekalogs zu beſtrafen, als die Mörder und Räuber, die Verletzer des zweiten Gebotes: ſo wäre es ein Verbrechen, den Ketzern die Ausübung ihrer Religion zu verſtatten; man iſt alſo nicht verbunden ihnen den Schwur zu halten, womit man ihnen Gewiſſensfreiheit verſprach. Die Vollziehung dieſes Eidſchwures wäre entgegen dem Schwur, welcher zur Beobachtung der Gebote Gottes verpflichtet, ſie wäre eben ſo verwerflich, als wenn man Mördern und Räubern ſein Wort halten würde. Indeß ſo natürlich auch dieſe Folgen ſind: die Meiſten, welche das Princip annehmen, woraus ſie ſich ergeben, anerkennen ſie doch nicht. Aber, bemerkt B. am Schluße — Finis coronat opus — Ce qu'il y a de remarquable est que l'on désaprouve dans la théorie, ce que l'on aprouve dans la pratique. On s'engage dans un système où l'on ne se suit pas, où l'on ne se soûtient pas, puis qu'on nie qu'il faille manquer à la foi jurée aux sectateurs d'une fausse religion: mais on se redresse en exhortant les Souverains à violer cette foi et en les louant de ce qu'ils casseut les édits les plus authentiques. Nous en avons des exemples si modernes et d'un tel éclat quil seroit très-inutile de vous en parler. p. 512—514 T. III n. Diction Art. Loyola. R. 5. Nun hat aber die katholiſche Kirche nicht nur gelehrt, z B. in der Perſon des heiligen Auguſtins, ihres größten Kirchenvaters, daß man gegen die Ketzer Zwangs-Maßregeln anwenden darf, nicht nur es gelegentlich durch die That beſtätigt, ſondern auch die Ausrottung derſelben der weltlichen Obrigkeit ſelbſt zur Pflicht gemacht. (ſ. B. Carrauza Summa omnium Coneil. p. 326) Die Katholiken zur Zeit Bayles entſchuldigten, ja rechtfertigten daher das gewaltſame Verfahren gegen die Reformirten Frankreichs als eine rechtmäßige, von der Kirche vor Alters ſchon gebilligte und anempfohlene Handlungsweiſe. (S. B. Nouv. de la Republ. p. 688—690, p. 495 u. Diction. Art. Leon. I. R. A) Es iſt daher gleichgültig, ob die Kirche den obigen Satz formell ausgeſprochen

hat oder nicht. Die Erlaubniß zur Verfolgung des Ketzers iſt, wie Bayle gezeigt hat, die Erlaubniß zu jedem Verbrechen gegen den Ketzer; ſie hebt alle Rechtsbegriffe, alle Fundamentalgeſetze der Gerechtigkeit und Sittlichkeit auf, ſie iſt das *abſolute* Unrecht, der Wortbruch eine Kleinigkeit, ein lächerlicher Scrupel, der ſich nur für das Forum der ſcholaſtiſchen Caſuiſtik eignet. Wenn ich einem Menſchen das Recht der Freiheit, der Ueberzeugung, das Recht ſeiner Vernunft nehme, was bleibt noch für ein Recht übrig, das mir eine Schranke auflegte?

16) Auch Bayle macht ſchon dieſe Bemerkung dem Jeſuiten Maimbourg gegenüber: Le titre de Novateur et de Perturbateur du repos public a quelque chose de si odieux et au contraire celui d'enfant docile de l'Eglise a quelque chose de si favorable qu'on a bien de la peine à renoncer à celui-ci, pour encourir l'infamie de celui-là.... On me dira que la Nouveauté a des grands charmes. Je réponds qu'en matière de Religion il n'y a que des esprits fort fins et fort vains qui mépriſent les vieilles choses. Le reste des hommes conte pour beaucoup le prejugé de l'antiquité. Nouv. Lettres crit p. 265—266.

17) Namentlich iſt die Religion (als ein *particuläres* Princip gedacht, und in dieſem Sinne, welcher im Text entwickelt oder vielmehr angedeutet wurde, wird ſie auch hier genommen) nicht das Erhaltungsprincip der modernen Staaten. Vielmehr kommt die Dauerhaftigkeit der modernen Staaten gerade daher, daß ſie das religiöſe Princip von ſich abgeſondert, ihm zwar, wie ſich gebührt, innerhalb ihrer ſelbſt, eine beſondere Sphäre angewieſen, aber nicht ihr Weſen mit demſelben verſchmolzen haben. Bei den Griechen und Römern dagegen war die Sache des Staats mit der Sache der Religion verſchmolzen — die Götter waren die oberſten Staatsgeſetze; die Ehrbezeugungen, welche die ungläubigen heidniſchen Philoſophen den Göttern erwieſen, galten nicht ihnen ſelbſt, ſondern ihrem Vaterland, waren Handlungen des Patriotismus, Zeichen ihrer Ehrfurcht vor den beſtehenden Geſetzen. Die alten Staaten gingen daher mit ihrem Glauben zu Grunde. Ein moderner Staat aber, der ſeine Sache mit *der* der Religion identificirt, ſtürzt ſich ins Verderben oder iſt ſchon ein verdorbener, denn er ſucht ſeine Hülfe *außer ſich*.

18) Eine poſitive Religion iſt daher nur da eine ſittlich wirkende Macht, wo ſie noch *keine poſitive* Religion iſt, noch nicht gilt, ſondern erſt Geltung ſich erkämpft, wo ſie vielmehr den beſtehenden Religionen gegenüber eine Eigenmächtigkeit, eine *Gottloſigkeit*, eine autoritätsloſe, bloße Vernunftreligion iſt, wo ſie noch kein anderes Recht für ſich hat, als das Recht der Ueberzeugung, das Recht des Geiſtes, das Recht des Naturrechtes. So war es mit dem Chriſtenthum, ſo mit der Reformation. Nur die erſten Zeiten waren ſchöne Zeiten, nur *die*, wo der Glaube als *Unglaube* einem geltenden, poſitiven Glauben gegenübertrat, wo zu glauben (Andres wenigſtens zu glauben, als bisher geheiligt war) noch ein Akt der *Freiheit* und darum ein geiſtiger, ein ſittlicher Akt war. Die gefährlichſten Feinde der Religion, die, welche am meiſten zu ihrem Un-

tergange beitragen, wenn ſie auch auf lange Zeit ihren äußerlichen Untergang verhindern, ſind daher die falſchen Freunde der Religion, d. h. Diejenigen, welche die Religion oder einen beſtimmten Glauben zu einem ſei es nun direkten oder indirekten Geſetze, d. h. zu einer irreligiöſen Sache machen, indem ſie weltliche Nachtheile an den Unglauben knüpfen. Nur der meint es redlich mit dem Glauben, der auch dem Unglauben volle Freiheit gibt. Nur wo der Unglaube frei, iſt auch der Glaube frei und ein Unterſchied geſetzt zwiſchen einem erheuchelten, affectirten und einem wahren, natürlichen Glauben.

19) B. ſagt, daß ſeine Behauptung von der Selbſtſtändigkeit des Begriffes des Guten übereinſtimme mit der Anſicht ſehr vieler Doeteurs graves et orthodoxes, mit der Anmerkung zu dieſem letztern Wort: c'est à dire qu' à l'égard de ce sentiment particulier ils ne sont point accusez d'hèterodoxie. (Cont. des Pens. div. §. 146. p. 398.) Aber allerdings iſt dieſer Begriff ein Ketzer, zumal wenn er nicht blos gelegentlich hingeworfen, ſondern mit beſonderm Nachdruck ausgeſprochen oder gar zu einem ſelbſtſtändigen Princip erhoben wird. Denn die Realität der ethiſchen Idee iſt für den Theologen nur an die Vorſtellung Gottes, und zwar — dieſes Zwar iſt das Punctum saliens — nicht Gottes in ſeiner reinen allgemeinen Idee, ſondern als eines ſtrafenden und belohnenden Gottes gebunden — daher den Theologen von jeher die Negation ihres Glaubens (und nur die negativen Fälle offenbaren die wahre Geſinnung) auch für die Negation der ethiſchen Idee galt und unbegreiflich war, wie man ohne ihren Glauben ſittlich leben und ſterben kann, wie ein Spinoza.

20) Wie ſehr die Vorſtellung der Macht auch in den beſten Köpfen ſpukte und verderblich in ihre innerſten Gedanken ſich einmiſchte, wurde ſchon im Leibnitz p. 200 von mir angedeutet. Es war zwar eine faſt allgemein angenommene Lehre, daß die Allmacht ſich nicht über das Weſen oder die Natur der Dinge hinaus erſtrecken könne, d. h. daß ſie nicht mit dem Weſen eines Dinges Etwas verbinden könne, was dem Weſen und damit dem Begriffe deſſelben widerſpreche. Aber dieſe Schranke der Allmacht — eine übrigens höchſt intereſſante Conceſſion, die der ſonſt gegen die Vernunft ſo hochmüthige Glaube derſelben machte, — war doch eine dem Begriffe der Allmacht äußerliche, an ſich willkührliche, die Rechte der Allmacht beeinträchtigende Einſchränkung, die nur dazu diente, wozu überhaupt die Vernunft in der Theologie, die unverkennbar albernen und verderblichen Folgen, welche ſich aus einer unumſchränkten Allmacht nothwendig ergeben, zu verhüten, aber eben deßwegen das Uebel nicht mit der Wurzel ausrottet. Wenn die Allmacht nicht das Unvernünftige, das, was ſich widerſpricht, kann, ſo iſt die Vernunft eine höhere Macht, als die Allmacht, und die allein wahre Macht. Der Begriff der Allmacht iſt aber eben der Begriff der begriffloſen, unvernünftigen Ungebundenheit; ſie kann alſo, ſie muß ſelbſt mit dem Weſen eines Dinges verbinden können, was dieſem Weſen widerſpricht, was daſſelbe aufhebt. Die Allmacht iſt die offne See des Unſinns; jeder Anhaltspunkt iſt verſchwunden, wo ſie

beginnt. In der That war denn auch die Allmacht, ungeachtet der Gränze dieſes ſubtilen Unterſchieds zwiſchen Weſentlich und Unweſentlich, in allen Köpfen, in welchen ſie ſpukte, eine unerſchöpfliche Quelle der albernſten, lächerlichſten Einfälle, Vorſtellungen und Fragen, die man ſich nur immer denken kann.

21) Die Orthodoxie half ſich wohl mit der Behauptung, daß Wunder im eigentlichen Verſtande nur Gott zukommen, daß die Werke des Teufels zwar außer- aber nicht übernatürliche Werke wären. (S. des orthodoxen Walchs Philoſ. Lexikon: Art. Wunder, Art. Teuffel, p. 2541) Aber dieſe Unterſcheidung gehört zu den unzähligen ſchwachſinnigen Sophismen, richtiger: Lügen, mit denen die Theologie ſich aus der Noth der Widerſprüche, in die ſie von Grund aus verwickelt iſt, zu retten ſucht. Es war eingeſtanden, daß die Wirkungen des Teufels z. B. in den Beſeſſenen keine natürliche Effekte ſind, (S. Walch: Art. Beſeſſung) daß ſie ſich weder aus den Seelen, noch aus den Körpern, deren Weſen ſie vielmehr widerſtritten, erklären ließen. Alſo waren ſie wider- und übernatürliche Wirkungen, alſo war zwiſchen den Wundern Gottes als Wundern — unangeſehen ihren Zweck, der nicht zum Begriffe des Wunders als ſolchen gehört — und den Wundern des Teufels als ſolchen kein Unterſchied. Das Wunder drückt nichts aus als die Kraft der ungebundnen Willkühr, die Macht ſchlechtweg, die in der That nichts andres als eine nur dem ſinnlichen Menſchen imponirende, darum ſelbſt nur ſinnliche Vorſtellung iſt — das Wunder iſt kein geiſtiger Begriff, es macht Gott zu einem ſinnlichen Weſen. Aber das Wunder des Teufels repräſentirt eben ſo gut eine wider- und übergeſetzliche Macht, als das Wunder Gottes. Die Theologen unterſchieden weiter die Wunder Gottes als Werke der Allmacht von den teufliſchen Wundern als Werken einer beſchränkten Macht; ſie ſagten, der Teufel könne nicht ſolche Wunder thun, wie Gott, nicht z. B. Todte erwecken, ſondern nur ſcheinbar einen Todten lebendig darſtellen. Aber abgeſehen davon, daß, wie ſchon Clericus in Betreff der ägyptiſchen Zauberer, deren Wunder Einige für bloße Blendwerke erklärten, (in ſeinem Commentar Exod. c. VII. v. 11. p. 36 37. Tübingen 1733), richtig bemerkt, dergleichen Präſtigien eben ſo gut Wunder wären, als die wirkliche That: es kommt auch durch dieſen Unterſchied nichts heraus: ob der Eine weniger, der Andre mehr, jener Einiges, dieſer Alles vermag, das bringt keinen Unterſchied in den Begriff der Wunderkraft ſelbſt. Macht iſt Macht. Der Zuſatz: Allmacht macht keinen neuen, keinen andern Eindruck auf mich, als die Macht überhaupt, er bereichert mein Wiſſen nur quantitativ, nicht qualitativ. Macht drückt an und für ſich ſchon Ungebundenheit, Unbeſchränktheit aus. Was mir unmöglich iſt, das kann der Teufel, das iſt ihm keine Schranke. Auch die Allmacht wurde beſchränkt, obwohl man die Schranken der Allmacht — auch wieder ein elendes Sophisma — in die Natur des Gegenſtandes, die des Teufels in ſeine Natur verlegte; aber alle dieſe Limitationen ſind eben der Vorſtellung der

Macht äußerliche, nicht aus der Macht ſelbſt geſchöpfte Einſchränkungen. Das Weſentliche in dem Begriffe des Wunders, der Macht repräſentiren mir daher eben ſo gut die außernatürlichen Werke des Teufels, als die übernatürlichen Gottes. Die Wirkungen des Teufels — wenn auch nicht alle, was aber gleichgültig — ſind daher immerhin wirkliche Wunder Dieß geſtanden denn auch die ehrlichen Theologen direkt, die verſchlagnen indirekt ein. Siehe Clericus zu der oben citirten Stelle. C. Peucer, nachdem er zuerſt von den Präſtigiis des Teufels und ſeinem Unvermögen, die göttlichen Wunder nachzuahmen, geſprochen, ſagt doch zuletzt: cum omnibus temporibus inde usque ab initio Diabolus opera Dei aemulatus sit et quibusdam praestigiis quandoque et veris miraculis suos furores confirmarit, diligenter discrimen consideretur miraenlorum Ecclesiae et Diaboli. (Comment. de praecipuis Divinationum generibus. Servestae 1591, p. 7) Auch Auguſtin ſchreibt den Dämonen Mirakel zu, de civit. Dei. l. 21. c. 6. Wenn er eben daſelbſt l. 18. c. 18 gleich andern Theologen ſagt, daß die Dämonen nur ſo viel thun können, als Gott erlaubt oder zugibt, ſo iſt dieß eine leere Einſchränkung, die nichts zur Sache thut. Der Teufel iſt auch mit Gottes Erlaubniß Teufel — der Allmächtige dürfte ja nur wollen, und der Teufel wäre nicht mehr Teufel — aber deßwegen kommen doch in der Vorſtellung der Theologen die Handlungen des Teufels nur auf ſeine eigne Rechnung — alſo auch die Wunder. Die Jeſuiten ſchrieben den Teufeln geradezu ſolche Wunder zu, wie ſie ſonſt nur die Allmacht vollbringen konnte. „Der Teufel kann machen, daß ein Weibsbild an Leib und Seele Jungfrau bleibe und doch ein Kind gebähre.“ (Bucher die Jeſuiten in Bayern II. B. p. 363) Man ſehe übrigens auch des trefflichen B. Becker: Monde enchanté (Ed. Amsterdam 1694) Liv. I. chap. 22. wo er ausführlich von der Macht und den mirakulöſen Wirkungen handelt, die dem Teufel nicht nur der Pöbel beilegte, ſondern ſelbſt auch die meiſten Gelehrten, namentlich Theologen ſeiner Zeit, die ſich nicht über die Vorſtellungen des Pöbels erhoben hatten, gerade wie in unſrer Zeit, nur mit dem Unterſchiede, daß jetzt die Begriffe und Geſinnungen der Vernunft zu dem (ſogenannten) Pöbel herabſteigen, dagegen die Begriffe und Geſinnungen des Pöbels zu den Gelehrten und überhaupt höhern Klaſſen hinaufſteigen. — Der einzige weſentliche Unterſchied zwiſchen den beiden Genren von Wundern bleibt alſo der Zweck. Aber dieſer Zweck bleibt dem Wunder ſelbſt doch immer äußerlich, wie umgekehrt das Wunder dem Zwecke: das göttliche Wunder hat keinen innern, keinen objektiven, in ihm ſelbſt gegründeten Unterſchied vor dem teufliſchen voraus, ſo wenig als zwiſchen der Verwandlung des Waſſers in Blut durch die ägyptiſchen Zauberer und der Verwandlung deſſelben in Wein, den Zweck unangeſehen, ein innerer, weſentlicher Unterſchied ſtatt findet. Der fromme Sceptiker la Mothe le Vayer ſagt daher ganz richtig: ils (miracles) n'operent dans la Religion que par la Foi aidée de la grace, tant s'en faut qu'ils dépendent absolnment des sens. Si cela estoit, le Diable et ses supports leur imposeroient souvent.

Car quoique Dieu seul fasse de veritables miracles, les Mages de Pharaon produisirent de vrais Serpens et de vraies Grenouïlles..... L'on ne sauroit donc user de trop de circonspection sur une matiere où l'imposture se glisse si temerairement....un mesme évenement miraculeux est parfois vendiqué par la fausse aussi bien que par la vraye (Religion). Oeuvres T. IX. p. 363. 364. Ed. Paris 1684. Welch ein vortreffliches Fundament iſt daher das Mirakel, wenn es ſo beſchaffen iſt, wie es wirklich beſchaffen iſt, daß nur die größte Vorſicht oder vielmehr die Schlauheit der hohlſten Sophiſtik einen Unterſchied zwiſchen den Wundern Gottes und den Wundern des Teufels entdecken kann!

22) Es iſt mehrmals ſchon erinnert worden, daß nur die Theologen, welche die moraliſchen Geſetze von dem Willen Gottes abhängig machten, das von allen Einflüſterungen der Philoſophie oder Vernunft rein gehaltne, charakteriſtiſche Princip der Theologie geltend machten. Siehe hierüber auch den ſehr orthodoxen, zugleich aber auch ſehr vernünftigen Walch: Art. Moralität und Art. Geſetz der Natur, wo er die ſcholaſtiſche Lehre von einer moralitas objectiva, antecedenter ante voluntatem divinam für einen Irrthum, und Art. Geſetz, wo er „dasjenige, was die Schullehrer von dem ſogenannten ewigen Geſetz geſchwatzet, für eine ungereimte Sache" und die Meinung „daß im Fall kein Gott wäre, gleichwohl ein natürlich Geſetz ſei, für eine lächerliche und ungereimte Grille" erklärt. (Man vergleiche über dieſe Materie auch Leibnitz Theodic. P. II. §. 175—183.) Leibnitz (Epist. 14 ad Hanschium) macht zwar bei Gelegenheit der Behauptung des Buddeus, daß alles Recht, alle Moralgeſetze nicht von der Natur der Dinge, ſondern von einem despotico quodam Dei arbitrio abhängen, die Bemerkung: quod, ni fallor, saepe in nostris Theologis graviter reprehensum est et hodie pene ab omnibus Theologis Reformatis rejectum. Aber — auch abgeſehen von dem gehäſſigen Ausdruck: deſpotiſche Willkür — das thut nichts zur Sache. Was Theologen gebilligt oder verworfen haben, iſt deßwegen noch nicht immer von ihnen als Theologen gebilligt oder verworfen worden; man muß ſtrenge unterſcheiden zwiſchen dem, was aus dem partikulären Princip der Theologie und dem univerſalen Princip der Vernunft kommt. Der Wille, richtiger die Willkühr iſt und war das Princip der Theologie. Die Verbindlichkeit der Moralgeſetze lag und liegt für ſie nur in dem Befehl Gottes. Der Begriff der poſitiven Geſetzgebung war der oberſte Begriff — denn man darf ſich hierin nicht täuſchen laſſen durch das, was die Orthodoxen von dem innerlichen, natürlichen Licht oder Geſetz geredet haben. Und das Recht der Geſetzgebung, der Grund zur Verbindlichkeit wurde abgeleitet aus dem abſoluten Rechte Gottes über die Menſchen, aus dem Begriffe der Herrſchaft, oder der Allmacht, oder der Vollkommenheit, die ſich aber ſtets mit der Vorſtellung der quantitativen Unendlichkeit, d i. der Größe und Macht in Eins vermiſchte, oder aus ihm als dem Schöpfer, Vater und Erhalter. Kurz die innere Macht des Guten, die doch in Wahrheit ſeine einzige Macht, ſeine Allmacht iſt, war un-

bekannt, war verſchwunden. Die Ethik hatte kein ethiſches Princip. Die Vorſtellung des äußerlichen Geſetzgebers hatte dem Geiſte, wie dem Gemüthe des Menſchen das Gute entfremdet, die Idee deſſelben in das Gebiet der Jurisprudenz oder, richtiger, Polizei — wenn auch theologiſcher — in das Gebiet äußerlicher, nur poſitiver Geſetze geſpielt — daher auch, im Vorbeigehen geſagt, die juriſtiſche Faſſung der leibnitz'ſchen Theodice, worüber ſchon Friedr. Schlegel im Athenäum ſpottete, keineswegs, wie Dr. Guhrauer will (Leibnitz's Deutſche Schriften p. 70 ꝛc.), nur in L. dem Doctor Juris, ſondern auch und zwar hauptſächlich darin, daß überhaupt Gott, was ja ſchon aus dem Begriffe der Perſönlichkeit hervorgeht, rein juriſtiſch gedacht wurde, ſeinen wahren Grund hat. Bayle hatte in Bezug auf die Handlungsweiſe Gottes in der Orthodoxie bei Gelegenheit des Sündenfalls das Gleichniß einer guten Mutter gebraucht und geſagt, daß ſie nicht ſo, wie Gott, handeln würde. Clericus — dieſer vielgelehrte und ſelbſt aufgeklärte Theologe — verwirft dieſes Gleichniß als ein auf Gott gar nicht anwendbares Bild, ſchon deßwegen, weil die Mutter ſo handeln würde, parce que cela lui est commandé par l'Evangile, worauf Bayle ganz richtig bemerkt, que le seul amour d'une mere pour ses filles et pour la vertu la determineroit suffisament à s'opposer à leur chute. Rep. aux Quest. p. 869, 870. Doch wozu ein ſo untergeordnetes Beiſpiel, wo der Beweis ſchon in dem Princip der Moral liegt, wie es allgemein gefaßt war. Usitatum est, ſagt Melanchthon, in Philosophia dicere, virtutem sibi ipsi finem esse, nec principaliter expetendam esse propter aliud, sed rectius est etiam secundum rationem addere alium potiorem finem, scilicet, ut propter Deum expetatur virtus. Joseph ab aliena abstinet, ut Deo obediat.... Principaliter expetenda est virtus propter Deum, sed postea etiam propter praemia aeterna et praesentia. (Ethicae Doctrinae Elementa etc. Wittebergae 1559 p. 39.) Daſſelbe ſagt Auguſtin de Civit. Dei lib 19 c. 25. (Edit. von L. Vives, der in der Note zu dieſer Stelle bemerkt, daß Ambroſius geſagt habe, virtutem per se esse expetendam), daſſelbe Albertus Magnus: (Secunda Pars Summae, alias dictae: de mirabili scientia Dei Tract. 16. Quaest 102. Memb 3, wo er zwar dieſen Unterſchied macht: propter se diligitur quod ad alium finem non refertur;... per se vero diligitur quod in natura et essentia propria habet, quare diligatur und dann ſagt, daß die Tugend wohl auf dieſe letztere Weiſe geliebt werden dürfe, aber dieſe Diſtinction iſt ein haltungsloſer Widerſpruch, eine theologiſche Lüge: ſie will der Tugend huldigen, nimmt ihr aber doch zugleich wieder mit der Linken, was ſie ihr mit der rechten Hand gegeben. (S. indeß auch Tract. 18. Q. 116. Part. 3.) Kurz: das ſpecifiſche theologiſche Moralprincip iſt, daß man die Tugend nicht um ihret, ſondern um Gottes willen lieben und thun müſſe: haben einzelne Theologen die Tugend als Zweck ihrer ſelbſt beſtimmt, ſo haben ſie dieß im Widerſpruch mit ihren theologiſchen Principien gethan. Aber dieſes Princip iſt eben kein ethiſches Princip, vielmehr ein antiethiſches: es zieht den Menſchen von der Tugend ab. Wenn die Tugend nicht

Zweck ihrer selbst ist, so hat sie keinen Werth für sich selbst; wenn ich die Tugend nicht um der Tugend selbst willen liebe und thue, so liebe und thue ich sie aus einem nicht in ihr selbst liegenden, einem fremden, also untugendhaften Grunde. Es gibt kein andres Princip der Tugend, als die Tugend selbst: der nimmt der Tugend ihren specifischen Charakter, das, wodurch sie Tugend ist, der ihr das propter und per se nimmt. Ein Sohn, der aus Gehorsam oder Liebe gegen seinen Vater nicht lügt, ist zwar ein guter, folgsamer Sohn, aber noch lange nicht ein tugendhafter Mensch. Er für sich selbst hat keine Liebe für die Wahrheit, er haßt sie vielleicht selbst von Herzensgrund, aber eine dritte Person versöhnt sie mit einander — eine Versöhnung, die jedoch nicht den innern Zwiespalt aufhebt. Zwar wird Gott als das absolut Gute und Heilige selbst vorgestellt und geliebt, aber, abgesehen von dem, was hierüber schon oben gesagt wurde, in dieser Vorstellung und Liebe liegt nicht die Erkenntniß und Liebe der Tugend in ihrer Bestimmtheit. Die tugendhafte, die sittliche Liebe zu einer bestimmten Tugend liegt aber eben so lediglich nur in ihr selbst, in ihrer Bestimmtheit. Beneficium per se expetenda res est, una spectatur in eo accipientis utilitas.... Honestum propter nullam aliam causam, quam propter ipsum sequimur (Seneca de benef. l. 4. §. 9.) Dieß ist der einzige sittliche Grund der Wohlthätigkeit; die Wohlthätigkeit ist an und für sich selbst ein edler, ein göttlicher Akt; sie wird nicht dadurch göttlich, daß Gott sie will oder selbst wohlthätig ist, sondern Gott ist nur dadurch Gott, nicht ein teuflisches oder sonst ein egoistisches Wesen, daß und wenn diese an und für sich, durch sich selbst göttliche Tugend seine Tugend ist. Die Idee des Guten ist stets das Apriori, das Maaß, das Gesetz ihrer selbst; Gott gibt uns nicht die Idee des Guten, sondern die Idee des Guten gibt uns Gott, wir denken ihn durch die Idee, nicht die Idee durch ihn. Wenn ich daher nur aus Liebe zu Gott wohlthätig bin, so bin ich nicht wohlthätig aus Liebe zur Wohlthätigkeit selbst, nicht wohlthätig im Sinne der Wohlthätigkeit, im Sinne der Tugend, so kommt meine Wohlthat nicht aus der ersten Hand, aus der lautern Quelle, so hat sie einen durch ein Medium getrübten Grund, einen Grund, von dem es immer noch zweifelhaft ist, ob er ein reiner oder unreiner — ein Zweifel, der da, wo frei und offen die Tugend nur um der Tugend willen geliebt wird, wegfällt — denn deine Liebe zu Gott ist dann nur eine sittliche, wenn du Gott sittlich denkst — sonst liebst du statt Gottes „die Seitenwunde des Kreuzgottes" oder das „Kreuzluftvögelein" oder das Praeputium Christi, oder, wenn du etwas abstrakter bist, die abgeschiednen Geister deiner verlornen oder nie gefundnen irdischen Freuden, überhaupt die Gase, die sich aus deinen geheimen Herzensseufzern entwickeln und dann oben in dem schönen Himmelsblau der Phantasie als Wesen einer andrrn Welt in lichten Wolkengestaltungen dir entgegenscheinen. Es hängt also immer nur von der ethischen Beschaffenheit deines Gottes, von der ethischen Beschaffenheit deiner Liebe zu ihm ab, ob eine Handlung, die du aus Liebe zu

ihm thuſt, eine ſittliche oder unſittliche iſt. Die Gründung der Moral auf die Theologie iſt daher nur eine verkehrte Conſtruction, ein Hysteron Proteron — eine fromme Illuſion, und die Tugenden der Chriſten ſind nur Scheintugenden, weil ſie, ihrem eignen Eingeſtändniß zufolge, nicht aus der Liebe zur Tugend um der Tugend willen, nicht alſo aus tugendhafter Geſinnung entſpringen, ſondern aus Liebe zu Gott, d. h. zu einem Weſen, in dem von jeher, und zwar nothwendig, in Folge des alle perſönlichen Intereſſen und Leidenſchaften des Menſchen in ſich concentrirenden Grundbegriffs der Perſönlichkeit, unter dem Deckmantel des lichtſcheuen Prädikats der Heiligkeit, die ſelbſtſüchtigſten Intereſſen, die unvernünftigſten, unſittlichſten Vorſtellungen Unterkunft fanden. Die Chriſten haben zwar nicht, wie die Heiden, die Lüſte des Fleiſches ihrem Gott beigelegt, aber dafür Zorn, Ehrgeiz, Selbſtſucht, kurz alle die kleinlichen und verächtlichen Leidenſchaften, in denen die Perſönlichkeit als Perſönlichkeit ſich bethätigt, und damit alle die Uebel ſanctionirt, die in dem Götzendienſt der Perſönlichkeit ihren Grund haben, und an denen wir großentheils, in vielfacher Beziehung, heute noch laboriren. So ſehr z. B. das Duell den Lehren Chriſti widerſpricht, ſo ſehr ſtimmt es doch mit dem Grundbegriffe des Chriſtenthums, dem Begriffe der Perſönlichkeit überein: wo der Nachdruck auf der Perſönlichkeit Gottes ruht, da iſt die Perſönlichkeit überhaupt geheiligt, die Perſönlichkeit als ſolche der höchſte Begriff. Wo dieſe aber der höchſte Begriff iſt, da wird dem perſönlichen Intereſſe das objektive, ſittliche Intereſſe nothwendig ſubordinirt, ja aufgeopfert, ganz im Einklang mit dem Gotte, der ſich, ſeiner Ehre bei der Verdammung Adams und ſeiner Nachkommen die Gerechtigkeit zum Opfer bringt, und, nach dem Eingeſtändniß der chriſtlichen Theologen ſelbſt, in ſeinen Handlungen ſich nur nach ſich, nach ſeinem Belieben und Wohlgefallen, nicht nach dem, was an ſich recht und gut iſt, richtet. Die Unſittlichkeit und Unvernünftigkeit des Reliquienkultus im Katholicismus, der ſo weit ging, daß man ſelbſt den Haaren Mariä und einem Stück ihres Haarkamms (1595 in München) eine Kapelle weihte, und des Pietismus im Proteſtantismus, der hauptſächlich zu der Seitenwunde oder dem Seitenhöhlchen des Heilands ſeine Zuflucht nahm, hat ſeinen letzten Grund nur im Begriffe der Perſönlichkeit. Wo einmal die Perſon verehrt und geheiligt iſt, da wird natürlich, ja nothwendig auch das verehrt und geheiligt, was unmittelbar oder mittelbar mit dieſer Perſönlichkeit zuſammenhängt. Feiert der Sänger des Lieds der Lieder nicht auch die einzelnen Theile ſeiner Geliebten? Und warum ſoll ein Stück von dem Kreuz, an dem der Heiland, Gott in eigner Perſon, hing und ſchmachtete, nicht mirakulöſe Eigenſchaften beſitzen? Theilen wir den Gegenſtänden, die wir berühren, nicht auch die Merkmale unſrer Individualität mit, die ein feinerer Sinn ſelbſt als die unſrigen erkennt? Wo der Begriff der Perſönlichkeit nicht dieſe Folgen hatte oder hat, da iſt die Urſache nicht er, ſondern der Verſtand, der ſich überall zwiſchen das Princip und ſeine nothwendigen Conſequenzen in die Mitte hineinſtellt, um durch

die Abläugnung der Consequenzen das Princip zu retten. — Es wäre lächerlich, wie schon oben angedeutet, ja es wäre eine offenbare Lüge, zu behaupten, daß der Zorn Gottes, sein Ambitionsgeist, seine Empfindlichkeit für Beleidigungen unschuldige Anthropomorphismen sind, die nicht im eigentlichen, sondern nur bildlichen Sinne zu nehmen seien. So spricht nur der Verstand, der durch allerlei jesuitische Kniffe den Glauben zu rechtfertigen sucht, aber nicht der Glaube selbst, nicht das religiöse Gemüth, nicht die Nothwendigkeit der Sache. Die Geschichte des Christenthums hat es nur zu sehr bestätigt, hat es selbst mit dem Blut der Ketzer besiegelt, daß der Zorn und Ehrgeiz Gottes alle besondern Kennzeichen und Merkmale eines wirklichen, nicht nur so vorgespiegelten und vorgestellten Zornes und Ehrgeizes an sich besitzt. Zur ewigen Schande der Christenheit sind sogar diese Vorstellungen als Strafgründe in die Gesetzbücher Justinians und Maximilians aufgenommen worden. — Der Centralpunkt der innerlichen Entsittlichung der christlichen Menschheit liegt aber — ein Punkt, den wir hier jedoch nur an- nicht ausführen, obwohl die nöthigen Voranstalten dazu getroffen wurden — in der Bedeutung, die dem Glauben im Christenthum gegeben wurde. Nur der Glaube macht selig; der Glaube ist jedoch nicht ohne gute Werke — höchst bezeichnend sind die guten Werke an die Stelle der Tugenden getreten — ein Glaube ohne gute Werke ist ein falscher Glaube. Aber, abgesehen von den Sophismen, die hierin liegen, die Tugend wird da zu einer Nebensache gemacht, dem Menschen aus den Augen und dem Sinn entrücket, wo sie nicht selbst zum Princip erhoben wird. Sie wirkt und ist nur, wo sie den ersten, aber nicht, wo sie den zweiten Platz einnimmt. Aut Caesar aut nihil, so spricht auch die Tugend. Die Epikuräer sagten auch: das Vergnügen macht selig, allein das Vergnügen ist nicht ohne Tugend. Aber sie hatten gleichwohl ein unsittliches Princip, weil sie der Tugend nicht den ersten Rang gaben. Non est, inquit, voluptas sine virtute. Sed quare ante virtutem est? De ordine putas disputationem esse? De re tota et de potestate ejus ambigitur; non est virtus, si sequi potest.... ducere debet. (Sen. de benef. l. IV. § 2.)

23) Der Begriff des eigentlichen, früher sogenannten speculativen, Atheismus besteht lediglich, streng genommen, in der Läugnung des Daseins Gottes. Obgleich der Atheist, wie denn dieß überhaupt bei der Polemik und Negation der Fall ist, daß mit der empirischen Erscheinung auch das Wesen negirt wird, mit dem Dasein auch das Wesen läugnet: so hat diese Negation doch nicht die Bedeutung des ursachlichen, wahren, sondern eines consecutiven Uebels, so ist doch sein specifischer Begriff, seine charakteristische Stellung in der Geschichte nur dieser, daß er das Dasein aufhebt. Er hebt nicht das Dasein Gottes auf, weil er das Wesen desselben aufhebt, sondern nur deßwegen — nolens volens — das Wesen auf, weil er das Dasein aufhebt. Das Sein Gottes war ein durchaus empirischer Begriff. Die Frage: ist Gott? hatte ihren technischen Ausdruck in der Frage: gibt es einen Gott? sie war identisch, dem Begriffe des Seins nach, selbst noch in

andern, hier aber gleichgültigen Beziehungen, mit der Frage: gibt es Geister, gibt es Teufel? Die Frage nach dem Sein Gottes war also eine Frage nach dem Sein im Sinne eines Seins, welches einen Plural hat, eines Seins, deßgleichen es noch mehreres gibt, eines eigentlichen Außerunsseins, deßgleichen diesen sinnlichen Dingen außer uns zukommt, kurz die Frage nach einem äußerlich-objektiven, particulären, empirischen Sein, nach einem Dasein. Es war ein Sein, das das Wesen des sinnlichen Seins an sich hatte, ohne doch die Zeichen desselben zu haben, dessen Gewährsmann daher allein der Sinn, an sich, der Natur dieses Seins nach, gewesen wäre. Dieser Widerspruch, der Widerspruch eines Seins, das seinem Begriffe nach ein Erfahrungsobjekt war, mit der wirklichen Erfahrung, die dieses Sein doch nicht zeigte, war der Grund des Atheismus. Er bezweifelte, er läugnete daher nur ein seiner Natur nach bezweifelbares, läugbares Sein — er läugnete nicht an sich das Göttliche, er läugnete vielmehr nur einen atheistischen Begriff, wie in der That der Begriff des Seins war — daher auch Bayle vollkommen Recht hatte zu behaupten, daß der Glaube an Gott, als welcher sich eben auf diesen Begriff der Existenz stützte, ohne Einfluß auf den Menschen wäre, weil dieser Glaube selbst kein Akt der Erhebung, kein geistiger und sittlicher Akt, sondern ein historischer, empirischer, ungöttlicher Glaube war, ein Glaube, der mit dem Glauben an Geister und Teufel identisch war. Alle Beweise für das Dasein Gottes aus dem Gedanken waren insofern verkehrt, weil sie aus der innerlichen Realität der Vernunft heraus eine äußerliche Realität, aus dem Geiste eine Geistlosigkeit, aus dem Begriffe eine Begrifflosigkeit, eine Fakticität erschließen wollten. Die Argumente Kants, Jakobis, Fichtes gegen die Beweise vom Dasein Gottes haben daher, weil sie sich auf dieses Sein beziehen — ja in Kant (zum Theil auch in Jacobi) spielt dieses Sein im Widerspruch mit seinem wahren Wesen noch eine positive Rolle — keine anti- sondern ächt philosophische Bedeutung.

24) Unter den vielen guten Bemerkungen und Gedanken Bs. verdient diese Bemerkung einer Erwähnung, welche er gegen die gewöhnliche Unterscheidung, daß die Mysterien des Glaubens wohl über, aber nicht gegen die Vernunft sind — eine Unterscheidung, die auch Leibnitz acceptirt und gegen Bayle in Schutz nimmt, freilich wieder auf seine Weise explicirt — vorbringt. „Ich glaube, sagt er, daß man hier in dem ersten Theile des Satzes dem Worte: Vernunft einen Sinn gibt, welchen man ihm nicht im zweiten Theil gibt, daß man nämlich im ersten Theil unter dem Worte Vernunft die menschliche, im zweiten aber die Vernunft überhaupt versteht. Denn wenn man immer die Vernunft im Allgemeinen oder die höchste Vernunft meint, so ist es auf gleiche Weise wahr, daß die Geheimnisse des Glaubens nicht über der Vernunft und nicht gegen die Vernunft sind. Aber wenn man in beiden Theilen die menschliche Vernunft meint, so hat die Distinction keinen festen Grund, denn die Orthodoxesten gestehen ein, daß wir nicht die Uebereinstimmung unsrer Mysterien mit den Gesetzen der Philosophie erkennen. Das nun aber, was uns nicht der Vernunft

conform ſcheint, ſcheint unſrer Vernunft conträr, eben ſo wie Das, was uns nicht der Wahrheit conform erſcheint, uns der Wahrheit conträr ſcheint. Warum ſoll man daher nicht eben ſo gut ſagen können, daß die Myſterien gegen unſere ſchwache Vernunft, als daß ſie über unſrer ſchwachen Vernunft ſind?" Auch gegen die Behauptung, daß nur die natürliche, aber nicht erleuchtete Vernunft die Myſterien nicht begreifen könne, bemerkt er richtig: „das Myſterium der Trinität war der Seele Luthers nicht deutlicher als der Seele Socins; der Unterſchied zwiſchen denen, welche das Myſterium läugnen und welche es glauben, beſteht nicht darin, daß die einen mehr Unbegreiflichkeiten darin finden, als die Andern, ſondern darin, daß die erſtern ſchließen: es iſt nicht geoffenbart, weil es den Vernunftbegriffen widerſpricht, die andern aber alſo: weil es geoffenbart iſt, muß man über alle philoſophiſchen Gegengründe ſich hinwegſetzen und ſie der Autorität der Schrift aufopfern: Rep. aux Quest. p. 833—34.

25) Leibnitz, ſagte ich, vertheidigte die theologiſchen Dogmen aus dem Standpunkt des Univerſums, der Vernunftnothwendigkeit. Puis qu'il (Dieu) a permis le vice, il faut que l'ordre de l'univers, trouvé préferable à toute autre plan, l'ait demandé. (Theodicée Prt. II. §. 124.) Dieu veut l'ordre et le bien, mais il arrive quelquefois (?) que ce qui est desordre dans la partie est ordre dans le tout... La permission des maux vient d'une espèce de necessité morale (§. 128.) Das Uebel, ſowohl moraliſche als phyſiſche, iſt dem L. eine natürliche Folge, eine Folge, die ſich von ſelbſt verſteht, etwas Unvermeidliches, etwas, was im Zuſammenhang mit dem allgemeinen Plane ſteht, und in dieſem Conner einen guten Sinn gibt, was iſt, weil, wenn es nicht wäre, ein weit größeres, ein wahres Uebel wäre, kurz etwas, was ſeyn ſoll, was einen guten Grund hat, ein Uebel, das an ſich kein Uebel iſt — allerdings nicht in Bezug auf den Theil, aber auf das Ganze. Aber dieſe Anſchauung widerſpricht eben geradezu dem theologiſchen Standpunkt, wo das, ſowohl moraliſche als phyſiſche, Uebel das gerade Gegentheil von einem Verſteht ſich von ſelbſt, wo es vielmehr ein abſolut unbegreiflicher Teufelsſpuk, ein empörender Schandfleck, ein ſinnloſer Strich durch die Rechnung, kurz ein mirakulöſes Etwas iſt, das daher auch nur wieder durch eine außerordentliche, mirakulöſe, unmittelbare Handlung Gottes aufgehoben wird. Der Leibnitziſche Standpunkt dagegen hebt die Nothwendigkeit und das Bedürfniß einer beſondern, außer- und übernatürlichen Erlöſung auf. Das Uebel iſt an und für ſich, d. h. vor Gott gerechtfertigt; es trägt ſeine Aufhebung, ſeine Verſöhnung ſchon in ſich, eben weil es ein natürliches, ein wohlbegründetes, ein im urſprünglichen Plane der beſten Welt gelegnes Ergebniß iſt. Für die Sünden der Theologie dagegen iſt kein natürliches Kraut gewachſen; hier iſt außernatürliche Hülfe nothwendig. Wenn L. dann doch wieder die aus dem theologiſchen Sündenſtandpunkt ſich ergebenden Lehren mit in ſeinen Plan aufnimmt und rechtfertigt, ſo geſchieht es eben im Widerſpruch mit ſeinem Standpunkt. Die Theologen

ſagten wohl auch, daß die Sünde mit im Plane lag; aber was ſagen ſie nicht alles? Die Sünde widerſpricht Gott, ſie iſt gegen ſeinen Willen, er hat einen Schauder vor ihr; ſie greift ſein ganzes Nervenſyſtem an; ſie hat ihn ſo empört, daß ihn nichts als eine außerordentliche Handlung, nichts als das Blut ſeines geliebten Sohnes beſänftigen konnte; wie kann man aber das in ſeinen Plan aufnehmen, wie das überdenken, was einem wider den Willen, wider ſein Weſen geht? Die Sünde zu denken, iſt ſelbſt ſchon Sünde. Und wer die Sünde mit in den Plan der Weltſchöpfung aufnimmt, der iſt ihr wahrer Urheber, denn er iſt der Erſte, dem die Sünde, ſo zu ſagen, in den Kopf kam. Die Sünde iſt daher nur durch einen unbegreiflichen Teufelsſpuk, Deo inscio et invito, in die Welt gekommen, oder ſein Zorn und ſeine Verſöhnung iſt eine bloße Komödie. — Aber eben ſo, wie im Allgemeinen, iſt es im Speciellen mit der Leibnitziſchen Apologie der theologiſchen Lehren. So wirft er dem Bayle in Betreff der IVten theolog. Maxime, wo es ſich von der Erbſünde handelt, vor, daß er ſich das urſprüngliche Verderbniß ſo vorſtelle, als habe Gott in ſeinem Zorne ausdrücklich dasſelbe in die Seele und den Leib gegoſſene par une action extraordinaire, pour le punir. Aber wie kann L. dem Bayle dieſe Vorſtellung anrechnen, als wäre ſie ſeine eigne, da ſie doch die ächttheologiſche iſt, und wie überſehen, daß ſeine Auffaſſung geradezu der theologiſchen Lehre und ſelbſt dem theologiſchen Standpunkt widerſpricht? Er ſagt nämlich, man müſſe ſich dieß ſo vorſtellen, daß die verbotene Handlung durch ſich ſelbſt, in Kraft einer natürlichen Conſequenz, dieſe traurigen Folgen nach ſich zog, und daß ſie Gott deßwegen, nicht aber par un decret purement arbitraire verbot, daß es hier gerade ſo war, als wenn man den Kindern die Meſſer verbietet. (l. c. §. 112.) Nicht der Gegenſtand, an den ſich das Gebot Gottes anknüpfte, nicht deſſen Schädlichkeit oder ſonſtige Beſchaffenheit, nein! die Sünde als Sünde, die Ueberſchreitung des Gebotes als Gebotes, die Verletzung der Gottheit als ſolche und der dadurch erregte göttliche Zorn ſtürzten den Menſchen ins Verderben. Es war keine natürliche, ſondern übernatürliche Handlung, ein unmittelbarer Strafakt, nur die Macht der erzürnten Gottheit, die dieſe ungeheuren Veränderungen hervorbrachte. Die Theologen betrachten, ſagt Bayle, den Schmerz comme un effet de la colere celeste qui punit le péché de l'homme. Sie ſagen, daß weder Schmerz, noch Trauer, noch ſonſt eine phyſikaliſche Beſchwerde das Glück Adams geſtört hätte, wenn er ſeine Unſchuld erhalten hätte. (Rep. aux Quest. chap. 155 p. 828. Desgl. chap. 79. p. 658., wo es unter Anderm heißt: il vaut mieux dire avec le commun des Docteurs, que les loix de la Nature, qui auroient été admirablement commodes au genre humain innocent, ont été changées en d'autres loix incommodés, depuis la chûte de l'homme.) Schmerzen, Krankheiten, Tod ſind Folge alſo der Sünde, qua talis. Adam hatte denſelben Körper vor dem Fall, den er nach ihm hatte, aber das war doch ein Körper ganz eigener Art, ein ganz curioſer Körper, ein Körper, der kein Bein zerbrach,

und wenn man ihn vom babyloniſchen Thurm herabgeſtürzt hätte, ein Körper ſo ganz nach Herzenswunſch, der ſelbſt nicht ſterben konnte, kurz ein Körper, der, rund herausgeſagt, kein Körper war. Die ſcholaſtiſchen Theologen — grundehrliche, treuherzige Leute, die ſich der Conſequenzen ihrer Glaubensvorſtellungen nicht ſchämten, die nicht, wie die modernen Heuchler, vor ihrem Verſtande verſchwiegen und verläugneten, was ihr Herz glaubte, die nur deßwegen ſo neugierig mit dem Verſtande waren, weil ſie einfältig und arglos von Herzen waren, nur deßwegen ſo detaillirten die Gegenſtände des Glaubens, weil ſie ihnen wirkliche Dinge, ſo ausgemachte, ſonnenklare Dinge waren, wie uns nur immer eine empiriſche Wahrheit iſt, weil ihr Glaube ein handfeſter, grober, aber natürlicher Glaube war, ein Glaube, der ſich von ſelbſt verſtand, nicht ſo ein geſchraubtes, affektirtes, nervenſchwaches Ding, wie es der eingebildete Glaube der modernen Welt iſt — die ſcholaſtiſchen Theologen, ſage ich, beſchäftigten ſich viel mit den wunderbaren Eigenſchaften dieſes Körpers. So ſagt z. B. der Magister Sententiarum, übrigens nach dem Vorangang des heil. Auguſtin (ſ. de Civit. Dei lib. XIV. c. 16—26), cui contradicere, wie Albertus Magnus ſagt, impium est in his, quae tangunt fidem et mores, daß, wenn die erſten Eltern nicht geſündigt hätten, sicut alia membra corporis aliis admovemus, ut manum ori sine ardore libidinis, ita genitalibus uterentur membris sine aliquo pruritu carnis. (S. Petri Lombardi etc. Sentent. etc. Basileae 1513. Lib. II. Distinct. 20. fol. 83.) Noch ſpecieller aber geht Albertus Magnus in dieſe Materie ein (ſ. deſſen Summa P. II. Quaest. 83. fol. 168 Ed. Basileae 1507.) Hier kommt unter andern wunderbaren Eigenſchaften von den Körpern der erſten Eltern auch dieſe vor, daß ſie bewahrt waren a dolore pressivo, etiamsi lapidum onera superius projecta fuissent. Aber alle dieſe Eigenſchaften waren nur ſpecielle Ausführungen von der Grundeigenſchaft des adamitiſchen Körpers, wie er in der Theologie vorgeſtellt wurde. Wie daher der Körper Adams mit ſeinen wunderbaren Eigenſchaften in dieſen unſern elendigen, ſterblichen Körper überging — dieſer Uebergang, mein lieber Leibnitz! iſt, du magſt ſagen, was du willſt, ein Wunder — ein Wunder des Zorns, wie die Erlöſung ein Wunder der Liebe. — Leibnitz möge daher jedem Philoſophen zu einem warnenden Beiſpiel dienen, daß er nicht die theologiſchen Dogmen vertheidigen oder gar demonſtriren wolle, wenn er nicht ein eben ſo geiſtloſes, als wahrheitsloſes und unfruchtbares Spiel treiben will.

26) Die Theologen ſahen wohl ein, daß es der Gerechtigkeit widerſpricht, die Sünden der Väter an der Nachkommenſchaft zu ſtrafen. Aber ſie halfen ſich auch hier, wie in allen andern Materien, um den Widerſpruch des Dogmas mit der Vernunft zu heben, mit einer köſtlichen Finte oder, richtiger, Lüge. Sie ſagten nämlich: wir alle mit einander haben bereits in Adam geſündigt, dieſer Eine Adam war alle Menſchen, als er ſündigte — gewiß ein ſehr tiefſinniger Gedanke für alle jene trübſeligen Köpfe, denen ein Gedanke um ſo tiefer iſt, je grundloſer, je unwahrer er iſt. S. hierüber z. B. den Petrus

Lomb. loc. cit. lib. II. Dist. 30. fol. 97. u. Albertus M. loc. cit. Quaest. 197. fol. 199 u. 198, wo ſich A. alſo ausdrückt pro quo (peccatum originale) punitur (parvulus) licet non sit suum personaliter tamen suum est naturaliter. Auch die ſpätern Theologen rechtfertigten aus dieſem Grunde die Verdammung. (S. Walch philoſoph. L. Erbſünde) Ja ich erinnere mich, es ſind jedoch ſchon viele Jahre, ſelbſt in der Schrift noch eines neueren Theologen eine Rechtfertigung oder wenigſtens beifällige Annahme dieſes Gedankens — wenn auch nicht, nisi fallor, zu demſelben Zwecke, den die frühern Theologen dabei hatten, nämlich zur Rechtfertigung Gottes — geleſen zu haben. Aber iſt denn der gerecht, weiſe, vernünftig, der mir meine angeerbte Schwindſucht, oder den Höcker, den ich mir ſelber zum Aerger auf dem Rücken herumſchleppe, oder die Unarten, die ich als Wickelkind beging, als Schuld anrechnet? Nimmermehr; nur die Leidenſchaft, der Zorn, die Rohheit handelt ſo, aber nicht die Gerechtigkeit, die Sittlichkeit, die Vernunft. Aber was das Schönſte von der Sache iſt: mit dieſem Gedanken, der gerade die Erbſünde legitimiren will, hebt ſich die Erbſünde mit allen ihren theologiſchen Conſequenzen auf. Wenn wir in Adam geſündigt haben, ſo ſind wir auch ſchon in Adam für unſre Sünden — wenigſtens für das peccatum originale oder originans, wie es Albertus nennt, welches aber die Hauptſache, die Mutter aller Sünden iſt — geſtraft worden. Wenn Adam im erſten Theil des Trauerſpiels der Repräſentant der Menſchheit iſt, warum ſoll er es denn nicht im zweiten Theil ſeyn? Wenn uns ſeine Sünden zum Nachtheil gereichen, warum ſollen uns denn nicht ſeine Leiden, ſeine Strafen zu Gute kommen? Adams Sünde war die Urſünde, die Sünde der Menſchheit, nicht einer Perſon; im Namen Aller hat er geſündigt; richtig; aber dann hat er auch im Namen Aller die Sünde gebüßt; ſeine Strafe war die Urſtrafe, ſein Tod der Urtod, der erſte, der ſchrecklichſte Tod, der ſchrecklichſte nicht nur, weil er der Erſte war, ein noch unerhörtes Ereigniß, ſondern auch weil er ihn als Strafe empfand, weil er wußte, daß er nicht hätte ſterben können. Wenn nur ein Funke von Liebe noch in Gott war, ſo mußte ihn daher dieſer Tod, dieſer Tod ohne Gleichen rühren und mit der Menſchheit verſöhnen, denn es war ein Tod von allgemeiner Bedeutung — ſo iſt alſo Adam ſchon unſer Chriſtus.

27) Daß aber eben ſo, wie hier die heidniſchen, auch die chriſtlichen Theologen raiſonnirten, davon hier nur ein Paar Beiſpiele. P. Nicolle — ein Freund und Geiſtesverwandter Pascals — Bayle hat ihm in ſeinem Dict. einen kurzen Artikel gewidmet — ſagt z. B. Qu'y a t'il de plus dur en apparence (?) que la condamnation d'enfans pour le crime d'un seul homme auquel ils n'ont point de part par leur propre volonté? .... C'est par la verité des dogmes qu'il faut juger, s'ils sont cruels, et non par ces vaines idées d'une prétenduë cruauté qu'il faut juger de leur verité. Tout ce que Dieu fait ne sauroit être cruel, puis qu'il est la souveraine justice. C'est donc a quoi nous devons borner toutes nos recher-

ches et non pas pretendre juger, s'il a fait ou n'a pas fait quelquē chose par les foibles idées que nous avons de la justice et de la cruauté. B. Rep. aux Quest. p. 874. 875. Charmant! Alles was Gott thut und wäre es auch das Ungerechteſte, iſt gerecht, weil er die höchſte Gerechtigkeit iſt — die höchſte, d. h. die, wo die Begriffe der Gerechtigkeit, dieſe foibles idées ausgehen, wo die Unterſchiede von Recht und Unrecht ſich aufheben. Andere Theologen ſagten denn auch geradezu heraus, daß in Beziehung auf Gott nichts ungerecht oder moraliſch ſchlecht iſt, daß er nicht ſündigen kann, er mag thun, was er will, weil er keinem Geſetze unterthan iſt. (Leibnitz Theod. P. II. §. 176. 178.) Die Calviniſten nahmen ſelbſt keinen Anſtand zu behaupten, daß Gott zwar die Sünde öffentlich (nach ſeinem geoffenbarten Willen) mißbillige und verböte, aber im Geheimen billige. Rep. aux Q. p. 842. N. p. Wahrlich man kann auch von den Chriſten ſagen, was man von den Heiden ſagte, daß ſie beſſer waren, als ihre Götter, daß ſie die Vernunft nur vor Handlungen bewahrte, zu welchen ſie ihr religiöſer Glaube — das Vorbild ihres Gottes vollkommen berechtigte. Leere, ſchale Ausflucht iſt es, zu behaupten, daß der Menſch an die Gebote Gottes, nicht an ſeine Handlungen, die ſich nur auf Gott und ganz beſondere Fälle bezögen, gebunden ſey. Ein Lehrer, der durch ſeine Handlungen den Lehren und Geboten widerſpricht, die er ſeinen Schülern gibt, iſt ein ſchlechtes Vorbild. Die Handlungen wirken bekanntlich mächtiger auf den ſinnlichen Menſchen als die Lehren. S. Augustin de Civit. Dei L. II. c. VII. Eben ſo wie mit den Handlungen Gottes, iſt es mit den Handlungen der Heiligen, welche den Chriſten für Muſter der Frömmigkeit galten. Zugegeben auch, daß wir nicht z. B. die Handlung eines Abraham nachahmen werden, auch nicht nachahmen dürfen, weil und wenn wir kein ausdrückliches Gebot dazu von Gott haben: ſo hebt doch ſchon das Exempel an und für ſich ſelbſt alle ethiſchen Begriffe und Gründe auf, entſittlicht im Innerſten das Gemüth, indem es den Gehorſam gegen einen gebieteriſchen Willen ſchlechtweg, abgeſehen von dem Inhalt des Gebotenen, welcher doch allein einen Gehorſam zu einem ſittlichen, pflichtmäßigen macht, als Muſter aufſtellt. Cum autem Deus jubet, seque jubere sine ullis ambagibus intimat, quis obedientiam in crimen vocet? quis obsequium pietatis accuset? Sed non ideo sine scelere facit, quisquis deo immolare filium decreverit, quia hoc Abraham etiam laudabiliter fecit. (August l. c. lib. I. c. 26. vergl. auch lib. XVI. c. 32). Ei warum denn nicht? Wenn Abraham ohne Verbrechen ſeinen Sohn ſchlachtete oder — es iſt eins — zu ſchlachten beſchloß, weil es ihm der Herr befahl, ſo iſt es kein Verbrechen an ſich ſelbſt, ſeinen Sohn zu ſchlachten, ſondern nur weil oder vielmehr wenn es der Herr nicht befohlen, ſo iſt es wenigſtens kein materielles, ſondern nur formelles Verbrechen, ſo hebt ſich aller objektive Unterſchied zwiſchen Recht und Unrecht auf. Uebrigens ſind alle dieſe Exempel nur einzelne, empiriſche Erſcheinungen von dem Grundübel des Poſitivismus; denn da, wo die Ethik auf eine äußere, poſitive Offenbarung geſtützt wird, iſt die Baſis der Ethik von vorn her

ein aufgehoben: das innere Kriterium verſchwunden: wahr und recht iſt, was in der Bibel geſchrieben ſteht. Alle möglichen Unſinnigkeiten und Abſcheulichkeiten hat man daher aus der Bibel begründet und gerechtfertigt, und zwar nicht in Folge des Mangels an exegetiſchen Kunſtgriffen und Sophismen, ſondern in Folge der Natur der Sache. Wer einer äußern Autorität die Stimme der Vernunft und des Gewiſſens aufopfert, der hat ſich dem abſoluten Zufall Preis gegeben, ſich ſelbſt allen Rechtsſinn, allen Tugendgeſchmack und praktiſchen Verſtand abgeſprochen und wirklich genommen, ſich zu einer moraliſchen Tabula rasa gemacht, die ohne Unterſchied alles, was man nur immer auf ſie ſchreibt, aufnimmt Mag die Bibel immerhin noch ſo vieles Vortreffliche enthalten: als unbedingte Autorität, als ausſchließliche Offenbarungsquelle iſt ſie die Quelle des tiefſten Verderbniſſes, ein eben ſo unſittliches als unvernünftiges Princip, und der Grund einer Idolatrie, die von einem höhern Standpunkt aus eben ſo unſinnig iſt, als der Reliquienkultus im Katholicismus.

28) Die hier gegebnen Beiſpiele ſind beſonders deßwegen wichtig, weil ſie ſo recht die innern Schranken und die Widerſprüche der Theologie offenbaren. Erſt macht nämlich die Theologie Gott zu einem Weſen, das ſich durchaus nicht von irgend einem andern particulären, endlichen Weſen unterſcheidet — zu einem Weſen mit Abſichten, Planen, Gründen, Rathſchlägen, perſönlichen Intereſſen und Leidenſchaften; aber gleich darauf läugnet ſie wieder, was ſie zuerſt ausgeſagt, und verſteckt ſich hinter die Unerforſchlichkeit, hinter die abſolute Unvergleichlichkeit und Unbeſtimmbarkeit Gottes. Allein ſie erhebt ſich nur in die Höhe, um dann ſogleich wieder nur um ſo tiefer zu fallen: ſie verkennt ihre Schranken, ihr Non plus ultra; indem ſie ſich daher über die Schranken der Endlichkeit erheben will, ſetzt ſie ſich auch über die Geſetze der Vernunft hinweg und ſtürzt ſo in den Abgrund der bodenloſeſten Willkür und Ungebundenheit. Dieu ne peut avoir eu — ſagt Jurieu, um nur noch eine höchſt intereſſante Stellen zu geben — dans ses actions, dans ses Decrets et dans sa Providence d'autre fin que sa propre gloire, d'où il s'ensuit que toutes les dispositions de la divine Providence sont justes, sages et raisonnables, quelques dures qu'elles paroissent au sens de la chair et opposées aux interêts des créatures. 2) Il n'y a dans l'homme, ni dans les choses humaines rien de semblable à ce qui est en Dieu; les noms d'Etre, de Substance, de Substance qui pense, de Volonté, d'Intelligence, de Liberté, de Droit, de Justice et tous autres semblables sont tous noms équivoques qui ne signifient pas en Dieu ce qu'ils signifient dans l'homme: qu'ainsi c'est en vain que l'on compare et la conduite et les droits de Dieu à l'égard de l'homme à ceux des hommes avec les autres hommes, et tous les argumens qu'on en tire sont des sophismes, n'ayant pas d'autre appui que des comparaisons entre des choses qui ne sont nullement comparables, c'est Dieu et la créature et les droits de Dieu et ceux de l'homme. 3) Mais ce qui va décider de tout, c'est le souverain droit de Dieu sur

les créatures: cette puissance sans bornes doit imposer silence à l'homme sur tout ce qui le chagrine ou qui incommode sa raison dans la conduite de la providence. Vie de Mr. Bayle. Des-Maizeaux. p 105. Dict. Ed. 1740. Köſtlich! dieſelben Eigenſchaften, welche dem Menſchen zukommen, kommen auch Gott zu, aber in einem ganz andern Sinne, (z. B. die Gerechtigkeit im Sinne der Ungerechtigkeit, der despotiſchen, geſetzloſen Allgewalt), d. h. alſo: „es iſt ganz eben ſo, nur ganz anders.“ Wer aber Prädikate in einem andern Sinne, als in ihrem eignen, geſetzmäßigen Sinn nimmt, wer, wie Auguſtin, von einem Zorn Gottes ſpricht, aber zugleich hinzuſetzt: Gott zürnt, aber ohne Wallung, ohne menſchlichen Affekt, der lügt und betrügt. Nun beruht aber die Theologie auf lauter ſolchen Vorſtellungen und Prädikaten. Das Mendacium, die pia fraus iſt daher die Baſis der Theologie, und die Extreme des niedrigſten Anthropomorphismus einerſeits und des Nihilismus der Begriffsloſigkeit andrerſeits ſind die Gegenſätze, zwiſchen welchen die Theologie von jeher hin und her geſchwankt iſt. — Die Denkart, welche der köſtlichen, oben allegirten, Stelle von Th. Beza zu Grunde liegt, kann man keineswegs etwa auf Rechnung ihrer Zeit ſetzen: dieſe Stelle iſt nichts andres, als ein naives Selbſtgeſtändniß, ein ehrlicher, natürlicher Ausdruck der theologiſchen Denkart überhaupt, welcher zufolge Gott ein particuläres Agens iſt, nothwendig alſo auch particuläre Motive, höchſt weiſe oder ſchlau berechnete Plane, beſondere Abſichten und dergleichen empiriſches Zeug im Kopfe hat. Denn welche reine, welche himmliſche Ideen treffen wir in einem Zeitgenoſſen Calvin's und Beda's, in dem italieniſchen Philoſophen G. Bruno an! Wenn der Gott der Theologen, als ein gewiſſes Weſen, ſich bei der Schöpfung der Welt gewiſſe Zwecke vorſetzt: ſo heißt es dagegen bei Bruno: non fa (nämlich Giove) le cose a modo de gli particolari efficienti ad una ad una con molte attioni... fa con un' atto semplice et singolare. (Spaccio de la bestia trionfante. Dialogo I. p. 67. in der alten Originalausgabe). Wenn der theologiſche Gott nur ſelbſtſüchtige Zwecke verfolgt, ſo erklärt es dagegen der Philoſoph für Thorheit, zu glauben, daß die Götter für ſich, zu ihrem Beſten und nicht vielmehr zum Beſten der Menſchheit Verehrung, Liebe und Furcht fordern. „Die Götter bekümmern ſich nicht darum, worum die Menſchen ſich kümmern, ſie werden nicht bewegt durch das, was nur für ſie gethan und geſprochen wird, denn da ſie keine Paſſionen haben, ſo haben ſie kein paſſives, ſondern nur actives Vergnügen und Mißvergnügen. Sie haben die Geſetze gegeben, nicht um Ruhm von den Menſchen zu empfangen, ſondern um ihre Glorie den Sterblichen mitzutheilen.“ Wenn daher der theologiſche Gott ſein entſprechendes Bild, ſeinen terminus technicus nur an dem menſchlichen Egoismus findet; ſo findet dagegen der Philoſoph nur in der von ſich ſelbſt nichts wiſſenden Tugend der Einfalt und Einfachheit (Semplicità) ein Bild der Gottheit (in demſelben Buche.) So erhebt nur die Philoſophie über den Götzendienſt des Anthropomorphismus. Wären mit dem Chriſtenthum alle philoſophiſchen Reminiscenzen verſchwunden geweſen, ſo würden die

Chriſten in den gröſten Götzendienſt gleich von Anfang an verſunken ſein. Tertullian gibt ſeinem Gotte ſelbſt einen Leib. Der Begriff Gottes, als eines univerſalen Weſens, im Unterſchied von einem partikulären, endlichen Weſen, iſt ein rein philoſophiſcher Begriff. Religion ohne alle Philoſophie iſt Götzendienſt — ſo verſchieden auch die Art dieſes Götzendienſtes ſein mag.

29) Notre Roi François I. protesta un jour hautement en présence d'une grande multitude de personnes de la premiere qualité, qu'il avoit tant d'horreur de la nouvelle Religion, qu'il sacrifieroit même ses propres enfans à Dieu, s'il savoit qu'ils fussent infectez de cette peste. Noch ſchöner: J'ai ouï dire que les grands Seigneurs de notre Religion, qui l'ont abjurée, ont fait ôter du tombeau de leur famille les corps de leurs Ancêtres qui étoient morts Huguenots. . . . Depuis peu on a fait connoître à Rome, qu'on n'approuve pas qu'un Converti conserve quelque affection naturelle ni pour sa patrie, ni pour ses parens Hérétiques: car on n'a point voulu permettre que la Reine Christine fît des réjouïssances pour la naissance du fils du Roi de Suede. Die Freigeiſter hatten daher vollkommen Recht, zu ſagen, daß die Religion, die uns gegeben ſein ſollte, um unſre Leidenſchaften zu zügeln, ne sert qu'à ruïner le peu de bon sens que nous avions reçû de la nature. Bayle. Critiq. génér. p. 110. Aber alle dergleichen Erſcheinungen ſind nur nothwendige, charakteriſtiſche Erſcheinungen von der Religion als einem particulären Princip, von der Religion, die ſich über die Geſetze der Vernunft und Ethik erhaben dünkt.

30) Stellen der Alten über die Güte Gottes, die Bayle hier in ſeinem letzten Argument gegen chriſtliche Theologen von heidniſchen Philoſophen vertreten läßt, hat B. in ſeinem Diet Art. Jupiter. Rem. H u. I und Art. Pericles. Rem. K geſammelt. Intereſſant iſt beſonders eine Stelle aus Strabo, die Bayle bei dieſer Gelegenheit anführt. Sie lautet in der lateiniſchen Ueberſetzung alſo: Bene quidem dictum est, homines maxime Deum imitari, cum beneficia conferunt; rectius autem diceretur, eum foeliciter vivunt (εὐδαιμονῶσι), id autem fit gaudendo, dies festos agitando, philosophando, musicam tractando. Verwandt hiemit, wenigſtens durch Schlüſſe auf den nämlichen Gedanken reducirbar, iſt Senecas Aeußerung (de ira l. II. §. 6): Gaudere lactarique proprium et naturale virtutis est. Aehnliche Gedanken finden ſich auch in Leibnitz, beſonders in ſeiner Beurtheilung der Werke des Grafen Schaftsbury. Wahre Religion iſt reine Lebensfreude, aber zu den gröſten Freuden gehört der Genuß der Thätigkeit des Denkens. Die Weisheit, den richtigen Takt, den die Alten überall beobachteten, bewieſen ſie daher auch in ihrem Begriffe von der Gottheit Es gibt freilich eine Güte, von der das italieniſche Sprüchwort gilt: Tanto buon che val niente. Adeo bonus, wie es Bacon überſetzt, ut ad nihil bonus. Aber die alten Weiſen kannten nur eine der Vernunft conforme, tüchtige Güte. Lächerlich iſt es, wenn präoccupirte Spe-

kulanten die Pöbelvorstellung von einem Zorne Gottes mit der hier nichts sagenden Formel der Negativität als eine tiefe Vorstellung rechtfertigen wollen, lächerlich gar, wenn man solche von den Hefen der sinnlichen Persönlichkeit abgezogene Prädikate unter dem Vorwande, daß man sonst Gott zu abstrakt sich denke, in Schutz nimmt. Wenn man die Vorstellung des Concreten in der Bestimmung dessen, was wahr und göttlich ist, zum Maaßstab nimmt, so ist ein zorniger Gott noch immer kein genug concreter Gott, wenn er nicht auch ein fleischlicher Gott ist. Und selbst das Fleisch als solches ist noch zu nackt, zu abstrakt, zu entlegen unsrer gewöhnlichen Anschauung, wenn nicht Gott auch nach unsrer Weise Kleider trägt. Nichts hat mehr die Köpfe verrückt und den wahrhaft wissenschaftlichen Geist ertödtet, als die Verwerfung des Abstrakten. Ewig ist, war und wird sein die Philosophie, die Wissenschaft überhaupt abstrakt. Wollt ihr concrete Wahrheiten und Vorstellungen, so geht in Ballette, Opern, Gemähldegallerien, aber laßt die Philosophie! Verlangt nicht vom Geiste, nicht von Gott, was euch das Leben gibt oder geben soll! Deus nihil habet.... Deus nudus est (Senec. Ep. 31): also sind Glücksgüter keine wahren, selig machenden Güter, oder sie können nicht Gott fehlen. So schließt Seneca. Aber dem sinnlichen gemeinen Heiden war ein solcher Gott gewiß auch nicht concret und positiv genug. Wer das Concrete zum Maaßstab anlegt, macht das menschliche Bedürfniß, welches nach Zeiten, Völkern und Individuen, nach Alter und Geschlecht verschieden ist, zum Princip des Wahren. Diesem Principe zufolge hat eine Nonne, die Gott als ihren förmlichen Bräutigam betrachtet und liebt, vollkommen recht. Ein Gott, der ihr ungestilltes Bedürfniß sinnlicher Liebe nicht befriedigt, ist für sie ein trostloser, ein abstrakter, negativer, bloßer Vernunftgott. Auch ein hohes Kunstwerk ist für Jeden, der keinen oder einen ganz gemeinen Kunstsinn hat, ein abstraktes Werk. Abstrakt ist alles, was wir nicht verstehen und mögen. Aber andererseits ist es ein eben so lächerlicher Pedantismus, wenn man jeden genialen Ausdruck, jedes auch noch so charakteristische und durchdachte Bild, jede freie Bewegung, kurz jede Regung von Geist und Leben mit dem Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit stempelt, Wissenschaft nur da wittert, wo ein gewisser burschikoser Ton, ein gewisses steifes Ceremoniell beobachtet wird.

31) Unter dem generellen Zweifel des Carteſius wird hier keineswegs der Zweifel verstanden, mit welchem C. seine Meditationen beginnt, und welchen C. selbst einen hyperbolischen Zweifel, eine lächerliche Fiction nennt — ein Zweifel der allerdings auch eine Wahrheit ist, wenn man die Bedeutung ins Auge faßt, die er bei C. hat, nämlich die, daß er nichts andres ausdrückt als die Unterscheidung des Geistes von allem, was nicht zum Begriffe des Geistes gehört. Unter dem generellen Zweifel des Carteſius, sage ich, wird hier verstanden der Zweifel, der in den deutlichen und klaren Begriffen im Unterschiede von den undeutlichen und unklaren, und eben deßwegen bezweifelbaren Begriffen oder Vorstellungen enthalten ist. Wer deutliche und klare Begriffe sich zum Zwecke setzt, der macht den

Zweifel zu einem nothwendigen Mittel. Die Philoſophie des C. beruht auf klaren und deutlichen Begriffen, alſo beruht ſie auf dem Zweifel. Klare und deutliche Begriffe zu erwerben, iſt unmöglich ohne Skepſis, ohne Kritik. C. hat der Philoſophie ein der Idee nach wahres Fundament gegeben, weil er ſie auf Kritik gegründet. Nur die kritiſch-genetiſche Philoſophie iſt die wahre Philoſophie. Eine unkritiſche Philoſophie iſt keine Philoſophie, ſo commod und gemüthlich ſie auch iſt. Kant, Fichte, Hegel, deſſen Logik ungeachtet des myſtiſchen Bildes, das er in der Vorrede gebraucht, das reinſte Produkt ſeines freien philoſophiſchen Geiſtes iſt, waren auf dem richtigen Wege. Der ſchelling'ſche Abſolutismus aber, namentlich der ſpätern Schriften, war, trotz ſeiner Naturblicke, der Abfall der Philoſophie von ihrer Idee. Die Hegel'ſche Philoſophie iſt die Restitutio in integrum der Philoſophie aus ihrem Abfall innerhalb der Periode ihres Abfalls. Das Große, das ächt Philoſophiſche an der Logik Hegels iſt gerade das, was ihr die meiſten Gegner zugezogen, nämlich das, daß er frei von der Grundlage eines Subjektes, namentlich der eines Abſoluten, an und für ſich die Formen der Metaphyſik und Logik unterſucht hat. Aber, abgeſehen von einigen particulären hiſtoriſchen Idioſynkraſien und Antipathien, die ſtörenden Einfluß auf H. ausübten; er war doch auch angehaucht von dem Geiſte, der den Verfall der Philoſophie und mit ihr die Wiederkunft alles alten Aberglaubens, ſowohl in theoretiſcher als praktiſcher Beziehung, kurz die ganze Barbarei der Jetztwelt über uns gebracht hat. Was man heutiges Tages ſpeculative Philoſophie nennt, iſt größtentheils das unſauberſte, unkritiſchſte Ding von der Welt. Es gibt nur ein Fundament, ein Geſetz der Philoſophie: es heißt Freiheit des Geiſtes und Freiheit der Geſinnung. Syſteme ſind uns nicht nöthig, aber Recherchen, aber freie, kritiſch-genetiſche Unterſuchungen thun uns noth. Statt über die Trinität, über die Incarnation zu ſpeculiren, oder gar die Dogmen der Kirche, in der ihr erzogen und geboren ſeid, als die einzig wahren und vernünftigen zu demonſtriren, unterſucht vielmehr das Weſen der Religion, ihre differentia specifica und den Urſprung ihrer Lehren, aber nicht nur den hiſtoriſchen, wie der Rationalismus, der eben deßwegen einſeitig iſt, ſondern den geiſtigen, inneren Urſprung. Nur das intereſſirt den Philoſophen, nur das bringt uns von der Stelle. Die carteſiſche Philoſophie gab alſo der Philoſophie ein wahres Fundament, inſofern als ſie ſich auf den Akt der Kritik, auf den Akt des klaren, deutlichen, ſelbſtbewußten Denkens ſtützte. Sie verwarf daher vor allem auch die dunkeln, nichtsſagenden Qualitäten und ſubſtanziellen Accidenzen der Scholaſtiker. Aber eben dadurch vernichtete ſie auch die Baſis von dem Dogma der Transſubſtantiation, welches, obgleich Cart. ſelbſt eine mit ſeiner Philoſophie übereinſtimmende Erklärung davon zu geben verſuchte, nur möglich und denkbar iſt unter der Vorausſetzung von ſelbſtſtändigen, von ihren Subjekten abtrennbaren Accidenzen. Ueberhaupt iſt der Geiſt des Carteſius, als ein kritiſcher, ein dem

Geiſte des Katholicismus radicitus entgegengeſetzter Geiſt. Wer den Zunder des Zweifels anzündet, der gibt die Urſache zu einem allgemeinen Brande, wenn er auch gleich zunächſt das Feuer nur an beſtimmte Gegenſtände bringt und bringen will. Die Unterwürfigkeit des Glaubens und die Selbſtſtändigkeit des Zweifels können nicht unter einem Dache beiſammen wohnen Der unglücklichſte, wahrheitsloſeſte Einfall war der Gedanke von Huet und la Mothe le Vayer, die Frömmigkeit mit dem Skepticismus verbinden zu wollen. Die Zweifel im Plural kann man freilich willkührlich einhalten und beſchränken, aber nicht das Princip, den Geiſt des Zweifelns. Die Zeiten des Glaubens waren ſtets auch die Zeiten des Aberglaubens. Ein Menſch, der einmal ſeine Vernunft der Autorität des Glaubens aufopfert, wird ſich auch ſelbſt in Dingen, die ihm freigegeben ſind, wo nicht die religiöſe Autorität mit ins Spiel kommt, gläubig, unkritiſch verhalten. Wer einmal ſolche mirakulöſe Dinge glaubt, wie die Kirche zu glauben befahl, für den iſt kein Ding, auch das an ſich undenkbarſte, grundloſeſte, albernſte, mehr unmöglich. Die Zeiten, wo es ſelbſt Hunde von ſolcher exemplariſchen Frömmigkeit gab, daß ſie der Meſſe andächtig beiwohnten, die Faſtentage mit der größten Gewiſſenhaftigkeit ſich alles Fleiſches enthielten, und andre profane Hunde, welche die Mauern der Kirche anpißten, mit wahrem Feuereifer wegbiſſen, wie es dergleichen Hunde anno 897 in einem deutſchen Kloſter gab, (B. Republ. des Lettres p. 639) dieſe Zeiten waren die Zeiten des wahren, ungetheilten und ungeheuchelten Glaubens. Die Kirchenväter waren eben ſo gläubige, als abergläubiſche Köpfe. Alles mögliche tolle Zeug rechtfertigt Auguſtin in ſeiner Civitas Dei aus dem Prädikat der Allmacht. Non ob aliud vocatur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult potest, (lb. 21 c. 7. c 8.) alles, was er will, d. h. alles was du dir nur immer träumen kannſt laſſen, iſt möglich. Nicht die Zeit, der ihr Alles aufbürdet, was in der Natur der Sache liegt, war Schuld an dieſem Aberglauben, ſondern der Glaube. Wo einmal das nackte Faktum über den Begriff, über die Vernunft, über das Geſetz der Erfahrung den Sieg davon trägt, wie dieß im Chriſtenthum mit den mirakulöſen Thatſachen des Glaubens der Fall war, da iſt allem Aberglauben Thür und Thor geöffnet. Die Chriſten mußten ſich daher auch, wie Auguſtin in ſeiner Civitas, die Mirakelgeſchichten des Heidenthums gefallen laſſen, konnten ſie nicht abläugnen, weil ſie ſonſt auch ihren eignen Mirakeln die Glaubwürdigkeit abgeſprochen hätten. Wenn man daher dem Strauß vorgeworfen, daß durch ſeine Methode die Geſchichte überhaupt ungewiß gemacht werde — was ſie denn auch leider! auch ohne Straußens Methode längſt ſchon iſt — ſo kann man umgekehrt und mit weit größerem Rechte den Mirakelgläubigen dieſe Conſequenz entgegenhalten: wenn eure Mirakel glaublich und wahr ſind, ſo will ich euch hiſtoriſch nachweiſen, daß auch die albernſten Mirakel, die erwieſen unmöglichſten Dinge, wie die Entſtehung der Pflanze aus ihrer Aſche, zu glauben ſind, weil auch ſie durch hiſtoriſche, glaub-

würdige Zeugniſſe beſtätigt werden, kurz daß, wenn eure Principien wahr ſind, Nichts wahr iſt, ſich aller Unterſchied zwiſchen Vernunft und Unvernunft, Möglichkeit und Unmöglichkeit, Faktum und Einbildung, Geſchichte und Mährchen aufhebt. Wenn ihrs wollt und verlangt: ich will Euch die Beweiſe nicht ſchuldig bleiben. Und wenn es nicht freiwillig von mir geſchieht, ſo geſchieht es nur, weil ich meine Zeit an bessre Dinge verwenden will, als an die Widerlegung eures Unverſtandes. Aber wie im Katholicismus, war es auch im Proteſtantismus. Unſere Reformatoren waren bekanntlich abergläubiſche Menſchen. Auch ihr Aberglaube kommt nicht auf Rechnung ihrer Zeit. Aus der oben angeführten Aeußerung Luthers z. B. geht hervor, daß ſchon zu ſeiner Zeit es Aerzte gab, welche die Narrheit und Geiſteskrankheiten überhaupt aus natürlichen Gründen ableiteten. Diejenigen daher, die uns den alten Glauben wieder aufbürden wollen, müſſen uns auch den alten Aberglauben wieder bringen — beides iſt untrennbar. Sie müſſen? Ach! ſie haben es ſchon von ſelbſt gethan. Man ſehe nur z. B. die Proben unglaublichen Unſinns, die in der intereſſanten eben erſchienenen Schrift: „die Unduldſamkeit der chriſtlichen Confeſſionen“ u. ſ. w. aus einem proteſtantiſchen Correſpondenzblatt Bayerns angeführt werden. Ja ein proteſtantiſcher Examinator beantwortete ſogar, wie in derſelben Schrift bezeugt wird p. 180, die Frage nach den Wirkungen der Taufe, als ſie keiner der Candidaten wußte, mit eignen Worten alſo: „Haben Sie denn nie bemerkt, wie geneigt die Kinder zum Glauben ſind, wie ſie ſo gerne Alles glauben, und allerlei Erzählungen wünſchen, um ihrer Neigung zum Glauben zu genügen. Das iſt die Wirkung der Taufe.“ So bringt der Glaube den Menſchen um ſeinen Verſtand! Aber wie der Glaube mit dem Aberglauben innig verbunden iſt, ſo wird auch umgekehrt mit der Baſis des Aberglaubens die Baſis des Glaubens, d. h. natürlich des Glaubens, der auf über- oder richtiger unvernünftige, mirakulöſe Dinge ſich gründet, aufgehoben. Wer einmal die Qualitäten der Scholaſtiker, die von ihren Subjekten abtrennbaren Accidenzen, die Sympathien und Antipathien der Dinge, kurz die mirakulöſe Erklärungsweiſe der Natur verwirft, weil ſie ihm keine deutlichen, beſtimmten Begriffe gewährt, der hat den Sinn verloren, dem ein Dogma, wie z. B. die Transſubſtanziation, eingeht und zuſagt. Findet es aber gleichwohl in ſeinem Kopfe Platz ſo fehlt ihm doch der Schlüſſel dazu; es iſt ein ſinnloſes Ding in ihm, ohne allen Zuſammenhang mit ſeinem geiſtigen Weſen.

32) Allerdings kommen in Carteſius — abgeſehen von den Stellen, in denen er ſeine perſönliche Ergebenheit und Unterwürfigkeit gegen die katholiſche Kirche betheuert — Aeußerungen vor, an denen ein Katholik Anhaltspunkte für ſeinen Glauben finden kann. So z. B. wenn Cart. ſagt, er wiſſe nicht, ob nicht durch die Allmacht Gottes zwei contradictoriſche Sätze zugleich wahr ſein, ob nicht ein Berg ohne Thal ſein könne, denn nichts ſei der Allmacht unmöglich und alles hänge nur von ihr ab; ſo hat er damit einen Satz ausgeſprochen,

aus dem ſich die willkührlichſten Satzungen ohne Schwierigkeit erklären und rechtfertigen laſſen. Aber dergleichen Stellen gereichen eben, wie ſo manche wahrhaft kindiſche Aeußerungen, dem C. nicht zur beſondern Ehre, und dienen nicht zur Charakteriſtik des wahren Geiſtes und Weſens des Gründers der mechaniſchen Philoſophie. Dergleichen Gedanken ſind keine Wahrheit in ihm; ſonſt müßten ihm auch die Qualitates obedientiales und unzählige andere Qualitäten und Fictionen der Scholaſtiker, die ſich auf die Allmacht gründeten, keine Fictionen, ſondern Realitäten geweſen ſein. Wenn wir den C. wegen ſolcher Gedanken, und wegen der Verſicherungen ſeiner frommen Geſinnungen als ein Muſter eines katholiſch gläubigen Philoſophen aufſtellen können, ſo können wir auch den Macchiavelli als einen ächt katholiſch gläubigen Politiker anpreiſen. Denn welche fromme Aeußerungen kommen nicht auch in ihm vor! So ſagt er z. B. in ſeinem Principe cap. XI de' principati Ecclesiastici: ma essendo quelli retti da cagioni superiori, alle quali la mente umana non aggiugne, lascerò il parlarne, perchè essendo esaltati et mantenuti da Dio, sarebbe ufficio d'uomo presuntuoso et temerario il discorrerne. Wie fromm, wie ächt carteſiſch! Und cap. 6.: Et benchè di Moisè non si debba ragionare, essendo stato un mero esecutore delle cose, che gli erano ordinate da Dio, pure merita di essere ammirato solamente per quella grazia, che lo faceva degno di parlare con Dio. Aber gleichwohl ſagt er darauf, daß die Handlungen und beſondern Anordnungen der berühmteſten Eroberer, des Cyrus, Theſeus, Romulus nicht verſchieden waren von denen des Moſes und gegen den Schluß: M. Ciro, Teseo et Romulo non avrèbbonno potuto fare osservare lungamente le loro costituzioni, se fussero stati disarmati. Auch Vanini war in dieſem Sinne ein ächt katholiſch gläubiger Philoſoph. Auch er unterwirft ſich, wie Cart., (in ſeinem Amphitheatrum aeternae providentiae etc. Lugduni 1615) demüthigſt den Ausſprüchen der Kirche, und verwahrt ſich gegen den Verdacht auch nur der geringſten Ungläubigkeit. Er entſchuldigt ſich ſelbſt ſogar deßwegen, daß er die Bücher der Atheiſten auch nur geleſen habe und anführe, und zwar mit dem Beiſpiel der Kirchenväter, und damit, daß er, als er zu Paris eine Apologie des Tridentiniſchen Conciliums zu ſchreiben unternommen, ſelbſt vom päbſtlichen Legat die Erlaubniß erhalten habe, Bücher jeglicher Art durchzuleſen. Er macht den Advokaten des katholiſchen Glaubens in ſeiner ganzen Ausdehnung und bekämpft ſelbſt ſeine Geiſtesverwandten, den Cardan, den Pomponatius, den Machiavelli, den er Atheorum facile princeps nennt. Er beweiſt die Vorſehung aus Wundern und Prophezeihungen, ſelbſt daraus, daß ſteinerne Götterſtatüen von zukünftigen Dingen geweißagt hätten. Aber ſein eigner klarer Verſtand ſpringt nur zu deutlich da in die Augen, wo er die Wirkungen und Erſcheinungen, die ſeine Gegner auf myſteriöſe Weiſe erklärten, auf natürlichem Wege erklärt oder geradezu läugnet, z. B. das alte Sprüchwort: Virtus in verbia et lapidibus widerlegt. Auch er macht die nämliche diplomatiſche Schei-

dung zwiſchen Glaubens- und Vernunftſachen, wie C.: Ingenue fateor, animae immortalitatem ex Physicis principiis demonstrari non posse; eum sit articulus fidei p. 164. Allerdings war die Geſinnung des C. offenbar eine ſolidere und ehrbarere, als die des Vanini, die kaum von Heuchelei zu unterſcheiden ſein möchte. Daß man ein guter Katholik und zugleich ein guter Carteſianer ſein kann, bewies Clerselier, car je ne croy pas qu'il y eût aucun Bourgeois dans Paris, qui allât plus souvent à la Messe, que le bon Mr. Cl. Non seulement il étoit exact à ouïr la Messe, mais ce qui est bien plus surprenant dans un Philosophe, il retournoit à l'Eglise tous les jours de Fête, dès qu'il avoit dîné, et n'en revenoit que quand tout étoit fait, de sorte qu'il passoit plusieurs bonnes heures, ou à ouïr la psalmodie de Vêpres, ou à écouter un long Sermon qui n'est pas pour l'ordinaire fort éloquent, le Dimanche surtout, dans les Cloîtres. (Répub. des Lett. p. 81. Art. 9.) Aber dadurch hebt ſich noch nicht auf der Widerſpruch des Carteſianismus und Katholicismus. Welche Widerſprüche finden nicht in einem und demſelben Menſchen ſtatt! Schon Machiavelli bemerkt in ſeiner Geſchichte von Florenz (VIII. B.) von dem Charakter Lorenzo's von Medici: si vedeva in lui essere due persone diverse quasi con impossibile congiunzione congiunte. Hobbes fürchtete bei der Nacht die Geſpenſter, die er am Tage läugnete. Der Widerſpruch der Geſinnung und des Gedankens iſt übrigens da ein natürliches Ergebniß, wo der Menſch vorzeitig mit einem noch geheiligten Glauben bricht, wo ſeine Einſicht nur noch die Bedeutung einer ſubjektiven Meinung und frivolen, unberufnen Neuerung hat. Erſt in der ſpätern Generation gleicht ſich dieſer Widerſpruch aus, indem der Gedanke zur Geſinnung wird. Der Gedanke wirkt und kommt mit der Geſchwindigkeit des Lichtes, aber die Geſinnung mit der des Schalles.

33) Zur Charakteriſtik der Aeußerlichkeit des hiſtoriſch dogmatiſchen Glaubens, namentlich in denkenden Menſchen, welche den Unterſchied zwiſchen Wiſſen und Glauben, zwiſchen Wahrheit und Faktum erfaſſen, ſtehe hier folgende literäriſche Novität, jetzt Antiquität, die Bayle einem Freunde vom Jahre 1699 mittheilt. „Ein ſchottländiſcher Mathematiker, Namens Craig, hat eine kleine lateiniſche Schrift veröffentlicht, in welcher er die Kraft und Abnahme der Wahrſcheinlichkeit berechnet. Er nimmt erſtlich an, daß alles was wir auf das Zeugniß von Menſchen, ſie ſeien nun inſpirirt oder nicht, glauben, aufs höchſte nur wahrſcheinlich iſt, dann ſetzt er voraus, daß dieſe Wahrſcheinlichkeit immer mehr abnimmt, jemehr man ſich von der Zeit entfernt, in der die Zeugen lebten, und ſo bringt er denn endlich vermittelſt der Algebra heraus, daß die Wahrſcheinlichkeit der chriſtlichen Religion noch 1454 Jahre dauern kann, aber dann zu Grunde geht, daß jedoch Chriſtus durch eine zweite Ankunft dieſer Finſterniß zuvorkommen wird.“ (Lettre 237) Denen die ihm eine antireligiöſe Tendenz vorwerfen wollten, erwiedert derſelbe Mathematiker, daß ſie nie die Grundlagen und das Weſen ihres Glaubens unterſucht

haben könnten, wenn ſie an ſeinen Behauptungen Anſtoß nähmen. Quid enim est fides? ſagt er, nisi illa mentis persuasio, qua, propter media ex probabilitate deducta, quasdam propositiones veras esse credimus. Si persuasio ex certitudine oriatur, tum non fides, sed scientia in mente producitur. Sicut enim probabilitas fidem generat, ita etiam scientiam evertit et econtra: certitudo scientiam simul generat et fidem destruit. Unde scientia omnem dubitandi ansam aufert, dum fides aliquam semper haesitationem in mente relinquit; et propterea fides tantis insiguitur laudibus, tantaque sibi annexa praemia habet, quod homines, non obstantibus omnibus illis, quibus premuntur, scrupulis, in recto virtutis et pietatis tramite progrediantur etc. Eclairciss. sur les Pyrrhoniens. p. 646 Dict. T. IV.

34) Eine Probe von der Weiſe, wie Bayle die Differenzen zwiſchen der Vernunft und dem Glauben auszugleichen ſucht. „Die Vernunft, ſagt er, lehrt mich, daß Gott ein höchſt vollkommnes Weſen iſt und daß alles, was ein ſolches Weſen thut, gut iſt (bien fait). Nichts iſt evidenter als dieſer Grundſatz. Dieſelbe Vernunft ſagt mir ferner, daß ein gutes und heiliges Weſen, wenn die Verhinderung in ſeinem Vermögen ſteht, nicht zugibt, daß ein von ihm geliebtes Weſen in Sünde und Elend ſich ſtürzt. Ich frage nun die Offenbarung um Rath und finde da, daß Gott erlaubte, daß Adam und Eva, ſeine geliebten, mit Wohlthaten von ihm überhäuften Kinder, ihre Unſchuld verloren und dadurch ihre ganze Nachkommenſchaft unzähligen Uebeln und einer ſchaudererregenden moraliſchen Verdorbenheit preis gaben. Ich gebe daher jetzt den zweiten Grundſatz der Vernunft oder des natürlichen Lichtes auf; ich verwerfe ihn als falſch und trügeriſch, weil er eine Thatſache beſtreitet, und bekenne kraft meines erſten Princips und kraft der Zeugniſſe der heiligen Schrift, daß Gott gut und heilig iſt. Man wird mir vorwerfen, daß ich keine Idee habe von dem Sinne, in welchem die Bibel Gott gut und heilig nennt; aber ich antworte, daß ich eine ſolche Idee oder Vorſtellung davon habe, die hinreicht, die Religion im Herzen des Menſchen zu erhalten, denn dieſe Idee enthält einen Theil von den Grundlinien, aus welchen die allgemeinen Begriffe der Güte und Heiligkeit beſtehen. Ich erkenne Gott vermittelſt dieſer Idee als ein wohlthätiges Weſen, welches unſre Gebete erhört und durch ſeine Strafen und Belohnungen bezeugt, daß es die Tugend liebt, das Laſter haßt. Ich geſtehe, daß meine Idee unvollkommen iſt, weil ich in ihr nicht die übrigen Grundlinien der allgemeinen Begriffe finde, noch ſehe, wie die Güte und Heiligkeit Gottes ſich mit Dingen verträgt, welche der natürlichen Vernunft zufolge mit dieſen zwei Eigenſchaften ſich nicht zuſammenreimen laſſen.“ (Entretiens de Maxime p. 20.) Aber, abgeſehen von der unhaltbaren, mechaniſchen Theilung, die hier gemacht wird, heißt das nicht die Vernunft ſelbſt aufgeben, wenn ich einem nackten, blödſinnigen Faktum einen rechtskräftigen Einſpruch gegen einen Grundbegriff, gegen eine geſetzmäßige, nothwendige, mit dem Grundprincip identiſche

Consequenz einräume? Stelle ich mich damit nicht auf einen Standpunkt, wo ich mir einen Bären um den andern, jede Lüge als Wahrheit, jede Schändlichkeit als eine rechtmäßige Handlung, jeden Unsinn als Vernunft kann aufbinden lassen? Stelle ich mich nicht auf den Standpunkt des blinden, blödsinnigen Autoritätsglaubens, dessen Wesen, Eigenschaften und Wirkungen die nämlichen bleiben, er mag sich nun auf die Autorität einer Kirche oder eines Buches stützen? nicht also auf den Standpunkt, den B. in seinem Comment. phil. und anderwärts so trefflich in seiner Nichtigkeit dargestellt hat? Konnte dieß dem sonst so scharfsichtigen B. entgehen? Unmöglich. Also widerspricht dieser halbirende Vermittlungsversuch zwar nicht dem sich selbst widersprechenden, an äußre historische Relationen und Einschränkungen gebundnen und in Bezug darauf betrachteten, aber dem in Beziehung auf sich selbst, auf seine ursprüngliche Natur gedachten B. Selbsttäuschung ist diese, wie freilich jede Vermittlung, Wahrheit ist nur in ihm die Differenz zwischen Glauben und Vernunft. Betrachten wir noch B.'s Verhältniß zum Dogma von den ewigen Höllenstrafen, welches für ihn einen direkten, einen wahrhaft empörenden Widerspruch mit der Vernunft ausdrückt. „Wenn das unendlich vollkommne Wesen vorauswußte, daß es freie Wesen, im Falle daß sie von ihm erschaffen würden, wegen ihrer Sünden ewig bestrafen müßte, so wäre es besser gewesen, sie im Nichts zu lassen oder ihnen nicht den Mißbrauch ihres freien Willens zu verstatten, als sich die Nothwendigkeit aufzulegen, nie endende Strafen über sie zu verhängen. Gibt es etwas Evidenteres, als diesen Satz, wenn man nur die natürliche Vernunft befragt? Was würde man von einem Menschen sagen, der sich, wie Prometheus, des Vermögens, Statüen zu beseelen, rühmte, und der also spräche: „Ich werde dieser Statüe da Bewegung und Gefühl geben: sie wird Augen haben zu ihren Führern und die Freiheit, sich an höchst angenehme Orte hinzubegeben; indeß ich weiß sicherlich, daß sie nur an solche Orte sich begeben wird, wo sie tausend und abermal tausend Uebel erleiden wird?" Würde man nicht zu diesem Menschen sagen: Du hast kein Menschen- sondern ein Tigerherz; denn du willst nur deßwegen diese Statüe beseelen, damit sie von einem Zustand, wo sie kein Uebel empfindet, in einen Zustand übergeht, der nur eine Empfindung des Uebels ist." B. entwickelt dann, daß die Strafen der Verdammten unnütz sind, daß sie sie nothwendig schlechter machen, und den übrigen Menschen auch nichts helfen, und fertigt den Theologen Jaquelot, der erwiedert hatte, daß der Stand der Verdammten dazu dienen könne, die Dankbarkeit der Glückseligen zu erhöhen, damit ab, daß er sagt, dieß wäre gerade so, als wenn ein Kaiser spräche: ich will 10 Provinzen ruiniren, 100 Städte zerstören, eine Million Menschen hinrichten lassen, weil dieß für meinen Favorit ein neuer Grund sein wird, an mich zu denken. Unter allen Strafen wäre noch die Vernichtung die, welche am meisten mit den Ideen der göttlichen Weisheit übereinstimmte, was B. sehr gut entwickelt. (Entret. de Max. et Them. p. 98—99 u. Rep. aux Quest. p. 828.) S. hierüber auch Dict.

Art. (Fauste) Socin. Rem. N. Alles was man nur immer auf dem Standpunkt seiner Zeit gegen dieses Dogma sagen konnte, hat B. dagegen vorgebracht, alle Gründe dafür widerlegt, alle Bänder, die es nur immer als ein Glied mit dem Organismus seines Geistes verbinden könnten, als ein geschickter Operateur rein abgeschnitten. Nun können wir aber B.'s Verhältniß zu diesem Dogma als die Repräsentation seines Verhältnisses zu den Dogmen überhaupt ansehen, denn dieses Dogma war ein eben so heiliges Dogma, als andre Dogmen, und beruhte auf einem und demselben Fundamente mit ihnen. Wahrheit ist also nur in B., so sehr er auch diese Wahrheit wieder zu vereiteln sucht, der direkte Widerspruch der Dogmen mit der Vernunft; sie sind dahin aus seiner Vernunft, aus seinem Geiste: nur persönliche, nur an sich selbst äußerliche Schranken und Gründe sind es, die da vermitteln, daß sie nicht förmlich ausgeschieden werden. Uebrigens verdient B. wegen dieses seines Widerspruchs, daß er die Dogmen bekämpft, ohne sie doch förmlich zu verwerfen, keine größeren Vorwürfe, als die deutschen Philosophen, welche sich eines umgekehrten Widerspruchs schuldig machen, dieses nämlich, daß sie die kirchlichen Dogmen vertheidigen, ohne sie doch im Sinne der Kirche zu nehmen und glauben, weil sie entweder zu feige oder unredlich oder zu verworren oder selbst noch von den Dogmen zu sehr verblendet sind, um sich und Andern eingestehen zu können, daß sie mit dem Glauben gebrochen haben — ein Bruch, den schon Leibnitz, jedoch unter dem Scheine einer Apologie, eingeleitet hat. Es gibt hier durchaus kein Juste Milieu: entweder nehmt die Dogmen in dem Sinn, in welchem sie allein genommen werden müssen, in ihrem eignen, ihrem bestimmten Sinne, oder überlaßt sie ihrem Schicksal, und wenn ihr sie durchaus zum Objekt euch machen wollt, so macht sie zum Objekte einer kritisch-genetischen Untersuchung, nur nicht einer willkührlich deutelnden, und gleichwohl im Dogma kritiklos befangnen Speculation. Die Dogmen sind keine vieldeutigen Symbole, keine stummen Bilder und Figuren: sie sprechen selbst mit gebieterischer Bestimmtheit aus, was sie im Sinne haben. Und befürchtet nur nicht, daß ihr mit den Dogmen die Geheimnisse des Denkens verliert! Die allgemeinsten, die uns allernächsten Dinge bergen Geheimnisse ganz anderer und haltbarerer Art, als die illusorischen, gemachten dogmatischen Mysterien sind. Seit die Edelsteine nur natürliche Eigenschaften und Wirkungen besitzen, haben wir weit tiefere, denk- und bewunderungswürdigere Eigenschaften an ihnen entdeckt, als die übernatürlichen, mirakulösen Eigenschaften waren, welche ihnen die Superstition zuschrieb. Die Natur erschließt ihre Geheimnisse, ihre, die allein wahren und stichhaltigen Wunder nur da dem menschlichen Geiste, wo er die falschen Mirakel des Glaubens verwirft. — Schließlich in Betreff B.'s noch eine Bemerkung. Der Grund, warum B. den dogmatischen Glauben nicht verwarf, ungeachtet er seiner Vernunft direkt widersprach, liegt allerdings einerseits in seiner theoretischen Indifferenz überhaupt, andererseits aber auch darin, daß er, aus ihm sehr nahe liegenden Beispielen, nur zu gut wußte, wie leicht

Neuerungen, beſonders religiöſe, die öffentliche Ruhe gefährden. Er gibt ſich daher häufig in ſeinem Dict. Gelegenheit, an die Gräuelſcenen der Religionskriege in Frankreich zu erinnern, hauptſächlich auch deßwegen, um diejenigen zu belehren, welche lieber die öffentliche Ruhe ſtören, als ihre particulären Meinungen unterdrücken, die Docteurs particuliers, qui hors les cas d'une très-urgente nécessité s'élevent contre des erreurs protegées par la prévention des peuples et par l'usage. Er bemerkt hiebei: Jl n'y a point d'apparence qu'il s'éleve jamais dans le sein des Protestans aucun Parti qui entreprenne de réformer leur Religion de la maniere qu'ils ont reformé l'Eglise R., c'est-à dire sur le pied d'une Religion d'où il faut sortir nécessairement, si l'on n'aime mieux être damné. Mais le mal seroit toujours assez funeste, pour meriter qu' on tâche de le prévenir. Dict. Macon. R. C.

35) Die wahre, die einzig wahre, untrügliche Religioſität kann überhaupt nur da ſtattfinden, wo die Religion vollkommen frei gegeben iſt, wo durchaus keine weltlichen Folgen an ſie gebunden ſind. Ein Staat, der den Glauben zu einer indirekten Steuer macht, gebietet direkt die Heuchelei. Aber auch da iſt die Religion nicht freigegeben, wo an den Unglauben der Fluch der Hölle, an den Glauben die Verheißung des Himmels geknüpft iſt. Dem Unglauben mit ewiger Verdammung drohen, heißt nichts andres als zum Glauben zwingen, denn man flößt dadurch Furcht und Schrecken ein, die den Menſchen ſeiner Freiheit berauben. Wer daher mit dem einnehmenden Schmeichelwort der ewigen Freuden an ſich lockt und mit dem einſchüchternden Schreckwort der ewigen Hölle die Trennung von ſich bedroht, gebraucht Zwangsmaaßregeln, bedient ſich eines ungeiſtigen, eines unſittlichen, eines niedrigen Mittels, um den Menſchen für ſich zu gewinnen: er gibt ihm Opium ein, um ihm in dem Zuſtande, wo die Leidenſchaften der Furcht oder Hoffnung ſeine Vernunft umnebelt haben, ſein Ehrenwort abzunehmen Daß daher die Kirche auch zu äußern Zwangsmaaßregeln ihre Zuflucht nahm, darüber habt ihr euch nicht zu verwundern; das war ganz in der Regel, ganz conſequent; nur das Gegentheil wäre abnorm. Wer ſich einmal nicht ſchämt, die ſinnlichen Triebfedern des Menſchen zur Infuſion des Glaubens anzuwenden, warum ſollte der nicht auch zu rein körperlichen Werkzeugen, zum Stock, zur Peitſche, zum Galgenſtrick ſeine Zuflucht nehmen, um damit ſeinen frommen Zweck, der ja jedes Mittel heiligt, zu erreichen? So wenig dieſer Grundſatz: der Zweck heiligt das Mittel, ein ſpeciell jeſuitiſcher Grundſatz war, ſondern ein allgemeiner, uralter Grundſatz der chriſtlichen Kirche und Frömmigkeit — man denke nur z. B. an die pia fraus — ein Grundſatz, der ſchon Auguſtin's Apologie der Ketzerverfolgungen zu Grunde liegt: ſo wenig waren die peinlichen Zwangsmaaßregeln iſolirte, particuläre, abnorme Erſcheinungen: ſie hingen vielmehr aufs innigſte mit dem ganzen Weſen und Geiſt der Kirche zuſammen; ſie liegen ſelbſt im Begriffe der Kirche, als eines auf ſinnliche Motive ſich gründenden Inſtituts. Aber was durch unſittliche Mittel erzeugt wird, iſt auch nothwendig im Men-

ſchon ohne ſittliche Bedeutung und Wirkung. Zwar hat die pfiffige Theorie hie und da behauptet, daß die Seligkeit nur die Folge des Glaubens und der guten Werke ſei, und nur als ſolche gewollt werde; aber was in der Theorie Folge iſt, wird in der Praxis, im Leben, im Menſchen ſelbſt zum Grunde, zum Zweck. Man glaubt, um nicht in die Hölle zu fahren; unſre Glückſeligkeit iſt der Zweck, warum wir glauben: wer nicht glaubt, iſt ewig verloren. Wie daher die Kirche ein ſcheinheiliges Weſen iſt, weil ſie, unter dem Scheine, ſein Beſtes zu wahren, den Menſchen gerade um ſein Beſtes bringt, um die einzig wahren Güter: um die Freiheit der Intelligenz, die Selbſtſtändigkeit und Unbeſtochenheit des Urtheils, die Reinheit der Ueberzeugung, die unintereſſirte Wahrheitsliebe, die tugendhafte Geſinnung; ſo iſt auch der Glaube ein ſcheinheiliges Weſen, weil er innerlich dasſelbe thut, indem er die Vernunft und damit die Fähigkeit zu unbefangner, reiner Wahrheitsliebe — das Princip jeder edlen, tugendhaften Geſinnung — unter das Intereſſe der Selbſtſucht, die Begierde des Selbſterhaltungs- und Glückſeligkeitstriebes gefangen nimmt. Der Glaube verzichtet wohl auf die Vernunft, auf das Höhere im Menſchen, aber nicht auf das Niedere, auf die ſinnlichen, egoiſtiſchen Intereſſen und Motive: er ſagt wohl zum Menſchen: ich gebe dir die Wahrheit, aber er gibt in der That nicht ein unintereſſirtes Objekt, ein Objekt, das dem Menſchen Gegenſtand wird, wenn er abſtrahirt von den ſinnlichen Triebfedern und Leidenſchaften, ein Objekt, an das ſich kein andres als ein objektives Intereſſe anknüpft, wie es die Wahrheit iſt, ſondern ein den Menſchen von Vornen herein beſtechendes Objekt, ein Objekt der Begehrlichkeit; aber das Objekt der Begehrlichkeit iſt eben nicht die Wahrheit, ſondern die Seligkeit. Wer wird nicht glauben, wenn er hört: der Glaube macht ſelig, der Unglaube ewig unglücklich? Wie kann der aus reinem Intereſſe glauben, wie den Glauben prüfen, unterſuchen, ob er eine Wahrheit iſt, wie kann überhaupt der bei Vernunft und ſeiner mächtig ſein, welcher die verzehrenden Flammen der Hölle ſchon über ſeinem Kopfe zuſammenſchlagen ſieht, wenn er nicht glaubt?

36) Uebrigens ſah B. ſelbſt recht gut den Grundmangel nicht nur ſeines Commentars: — J'avouë avec vous que cet Ouvrage devroit être abrégé. Il faudroit le réduire au tiers ou au quart, pour en faire un Ouvrage régulier. (Lettre 287.) — ſondern auch ſeiner übrigen Schriftſtellerei ein: Je suis fâché d'avoir eté si prolixe, mais c'est un défaut dont je ne me saurois corriger, quelque envie que j'en aye. La peur que j'ai que toutes sortes de Lecteurs ne m'entendent pas, contribuë beaucoup à ma longueur excessive. Nouv. Lett. critiq. p. 251.

37) Trefflich — eben ſo ſcharfſinnig und gründlich als Leibnitz — widerlegt Bayle auch das Princip der Willkühr, welches bekanntlich auch Poiret's Princip war. Zur Probe nur eine Stelle. Si Deus statuit et decrevit de naturis et essentiis rerum, eas jam aliquatenus cognoscebat. Ita se habere operationes rerum cogitantium, distincte

concipimus, ut cognoscant ea quae volunt. Ergo qui contrarium affirmant de Deo, rem dicunt cujus nullam habent ideam; nec unquam explicare poterunt, qui Deus decreta sancire potuerit circa objecta quae ipsi erant prorsus incognita. T. IV. Oeuv. div. p. 155.

38) Die hier B. im Gegenſatz zu Spinoza gegebnen Prädikate mögen ſeine eignen Aeußerungen über ſich ſelbſt rechtfertigen. Je vois bien que mon insatiabilité de Nouvelles est une de ces maladies opiniâtres, contre lesquelles tous les remedes blanchissent. C'est une Hydropisie toute pure. Plus on lui fournit et plus elle demande. (Lettre 7. à Minutol. v. 1673) De toutes les occupations que je saurois prendre, c'est celle (nämlich die eines Journaliſten) qui revient le mieux à mon humeur. (Lettre 88) Mehrere Perſonen, beſonders Pariſer, riethen inſtändigſt B., nicht eine bloße Zeitung für Gelehrte, ſondern ein Mittelding zwiſchen Zeitungsnachrichten und gelehrten Zeitungen herauszugeben, damit auch Leute von Geiſt, aber ohne Gelehrſamkeit, ſich an der Lektüre ergötzen könnten und der Abgang der Zeitſchrift geſichert ſei: il faut donc égaier un peu les choses, y mêler de petites particularitez, quelques petites railleries, des Nouvelles de Roman et des Comédies.... Comme je dois m'accommoder à toute sorte d'esprits, il est certain qu'il faut éviter la sécheresse (Lettre 63.) Aber keineswegs accomodirt ſich B. dem Geſchmack ſeiner Leſer aus ſelbſtgefälliger Eitelkeit, ſondern lediglich aus Galanterie gegen ſie, aus feinem Pflichtgefühl, welches etwa alſo in ihm räſonnirte: Ihr bringt mir das Opfer, mich zu leſen, alſo muß ich auch euch zur Entſchädigung etwas zum Beſten geben. Endlich: j'ai pris assez de plaisir, moi qui aime ces sortes de personnalitez et qui travaille ex professo à ces recherches, à parcourir les Lettres de Guy Patin (Lettr. 125.) Aber der Begriff der Perſonalien iſt ein eben ſo weiter und unbeſtimmter Begriff, als der der Perſönlichkeit; unterſchiedslos nimmt er die werthvollſten Dinge und die bedeutungsloſeſten Trödelwaaren in ſich auf.

39) Darin hat allerdings B. in ſeiner Lettre ... sur la question s'il a bien ou mal compris la doctrine de Spinose (T. IV. Oeuv. div. p. 169 etc.) vollkommen Recht, daß Spinoza einen ganz andern Gott im Sinne hat, als den Gott der Orthodoxie, darin auch, daß Spinoza die Worte Subſtanz und Accidenz (was ihre formelle Bedeutung wenigſtens betrifft) im Sinne der Carteſiſchen, überhaupt neuern Philoſophie nimmt, aber nicht darin, daß die eine Subſtanz Sp.'s eine iſt im Sinne B.'s, d. h. eine numeriſch eine. Denn daß B. die Einheit der Subſtanz im Sinne einer numeriſchen oder individuellen Einheit, im Sinne der Einzelheit nimmt, die nothwendig an der Vielheit ihren ergänzenden Gegenſatz hat, dieß geht ſchon daraus hervor, daß er dem Gedanken Sp.'s den äußerlichen Ausdruck gibt: il n'y a qu' une substance dans l'Univers (in der eben citirten Lettre p. 170) ferner daraus, daß er den Satz: Entre les idées que la Logique dirige vers la Verité, les unes sont universelles et les autres

singulières (Theses philos. Th. III.) als den direkten Gegenſatz der ſpinoziſchen Lehre aufſtellt, welcher zu Folge nur eine, d. h. eine einzelne Subſtanz iſt, vor allem aber aus den alle Begriffe überſteigenden Abſurditäten, die er in der Lehre Sp.'s nachweiſt. On dit ordinairement: quot capita tot sensus, mais selon Spinoza tous les sentimens de tous les hommes sont dans une seule tête. (Dict. Art. Spinoza. Rem. N. Nro III.) Der Sinn ſeiner Auffaſſung und Kritik iſt daher dieſer: dieſe unzählig vielen einzelnen Dinge ſind nach S. ein einziges einzelnes Ding — ein einzelnes in dem Sinne, in welchem es nach B. und überhaupt nothwendig viele einzelne Dinge gibt. Er faßt daher die ſubſtanzielle Einheit, die Einheit des Weſens, welcher zufolge, nach S.'s eignem Ausſpruch, Gott nur ganz uneigentlich Unus genannt werden kann, gerade ſo auf, wie wenn einer den Satz: „dem Weſen nach ſind die vielen Menſchen Eins, oder: das Weſen der Menſchen iſt ein und daſſelbe, die vielen Menſchen ſind nur Modificationen dieſer Einheit" ſo auslegen wollte: dem Weſen nach ſind die vielen Menſchen ein einziger einzelner Menſch, ein Individuum, und daher die Einheit von dem Plural der Menſchen im Sinne eines Singulars nähme — alſo gerade ſo, wie er auch den Averroes verſtanden und critiſirt hat, wenn er ſagt: Que peut-on dire de plus insensé que de soutenir que deux hommes qui s'entretuent, dirigez chacun par ses actes intellectuels, ont la même ame? Que peut-on imaginer de plus chimérique que de prétendre que deux Philosophes, dont l'un nie, l'autre affirme la même These en même tems, ne sont qu' un seul être à l'égard de l'intellect? (Dict. Averroes. Rem. E.) Aus dieſer Auffaſſung nun ergeben ſich ganz natürlich alle die Unſinnigkeiten, die B. dem Sp. aufbürdet, als: Dieu se hait lui-même, il se demande des graces à lui même et se les refuse; il se persecute, il se tue, il se mange, il se calomnie, il s'envoie sur l'échafant. B. bringt die vielen Dinge nicht aus dem Kopfe, das Viele iſt ihm das allein Reale, die Vielheit der Subſtanzen die einzige Subſtanz, ſo zu ſagen, ſeines Geiſtes, das Etre supreme, der höchſte, generellſte Begriff, unter dem er alles denkt: er ſubſumirt daher die Einheit der Subſtanz, wie die einer partikulären Subſtanz, unter den Begriff der Vielheit, und nun kann er freilich nicht genug ſich über die Tollheit verwundern, daß Alles Eins ſein, alles Viele unter ein Eins, das in Wahrheit ſelbſt ein Glied der Vielheit iſt, ſubſumirt werden ſoll, daß hunderttauſend Einer nur ein Einer ſein ſollen. Sp., ſagt er köſtlich, gibt eigentlich, à proprement parler, Gott ſo viel Perſonen, als es Menſchen auf der Erde gibt, autant de personnes qu'il y a de gens sur la Terre. B. läßt die Bedeutung aus den Augen, die bei S. die Subſtanz hat; er abſtrahirt von dem Gegenſtande, davon, daß es eine erhabne, unendliche, univerſale Subſtanz iſt, als deren Modificationen die einzelnen Dinge bezeichnet werden, von den weſentlichen Beſtimmungen, welche die Subſtanz zu einem Weſen sui generis machen und ihr allein, ausſchließlich, den generellen Begriff der Subſtanz, unter welchen der formelle

Logiker jedes Ding nach Belieben subsumiren kann, vindiciren. Aber wer diesen Unterschied, diese gegenständliche Bedeutung wegläßt, der stürzt sich selbst in einen Abgrund schrankenlosen Unsinns: er findet in dem: es ist Alles eins, das Geheimniß der Lehre S. s. B. s Kritik von Sp ist eine reine Parodie, eine wahre Batrachomyomachie. Uebrigens muß man gleichwohl zur Ehre B. s eingestehen, daß seine Kritik unter allen denen, die vom Standpunkt der Vielheit aus gemacht wurden, die in sich consequenteste, bündigste und pikanteste ist, und daß allerdings Sp. selbst an dieser Auffassung und Kritik B. s Schuld ist, weil er, um mich eines Fichte'schen Ausdrucks und zwar ganz in seinem Sinne zu bedienen, noch im Dogmatismus, dem der Gedanke ein Ding ist, und überhaupt in den Denkformen seiner Zeit befangen war, so sehr er sich auch dem Inhalt derselben nach von ihren Vorstellungen befreit hatte. Nur hierin hat auch das Quatenus, das einige Tadler dem Sp. als ein Ipse fecit, als einen besondern geheimen Kunstgriff seiner Philosophie so hoch angerechnet haben, seinen Grund. Carteſius und die übrigen neuern Philosophen nämlich verwarfen die Accidenzen der Scholastiker, die diesen von der Substanz unterschiedne Entitäten waren und zu allerlei peinlichen Distinctionen und Quästionen Veranlassung gaben, und selbst den spätern freisinnigen Peripatetikern als Wesen ganz eigner Art im Kopfe spukten. So sagt z. B. Ernst Soner (in seinem Commentar zu der Aristotelischen Metaphysik Jenae 1657 lib. VII. c. 1): Decidentes ergo hanc rem dicimus: accidentia esse quodammodo Entia formaliter et intrinseca ratione, quodammodo autem per attributionem substantiae sive denomative ad substantiam, und bestimmt dann ihr Esse als ein Inesse, im Unterschiede von den eigentlichen Substanzen. Die neuern Philosophen dagegen, welche dasselbe auf dem Gebiete der Philosophie thaten, was die Reformatoren auf dem Gebiete der Religion, nämlich die Philosophie von den unzähligen gothischen Schnörkeln und Ueberladungen des Scholasticismus reinigten, auf das Nothwendige und Wesentliche beschränkten und so vereinfachten, die neuern Philosophen, sage ich, setzten, hierin eines Sinnes mit den Nominalisten, an die Stelle der von ihren Substanzen unterschiednen Accidenzen die Kategorie der Relation oder der unselbstständigen Modi. So sagt z. B. Du Hamel in der oben citirten Schrift p. 136: Accidentia voco non qualitates, quae substantiae insideant, sed quosdam substantiae modos ab ea non re, sed cogitatione tantum, atque, ut ajunt, formaliter distinctos. Die Accidenzen sind nichts andres, als Weisen, wie ein Ding ist, nichts andres als die eine und selbe Sache, *inwiefern* sie sich auf uns, auf unsre verschiednen Sinne und Wahrnehmungsvermögen bezieht. Das Quatenus war daher eine *allgemeine Kategorie* der Denker der neuern Zeit, die sich eben so oft in ihrem Geiste repetirte, als in Sp. s Ethik. In ihrem Sinne hieß es: das Licht ist nichts andres als die Materie, inwiefern sie sich auf unser Auge, der Duft nichts andres, als die Materie, inwiefern sie sich auf unser Geruchsorgan bezieht u. s. w. Das Quatenus ist nur der Ausdruck von der Unrea-

lität der Accidenzen. Indem Sp. daher die Begriffe von Substanz und Accidenz in formeller Beziehung eben so verstand, wie die übrigen neuern Philosophen, mußte auch das Quatenus in seiner Philosophie eine besondere Rolle spielen. In der That ist aber auch diese Kategorie keine so üble Kategorie, denn sie beruht auf dem Unterschiede zwischen der Beziehung des Gegenstandes auf sich selbst und zwischen seiner Beziehung auf uns — ein Unterschied, der in Sp. von besonderer Wichtigkeit ist, aber von B., wie von so manchem andern Kritiker, nicht beachtet wurde.

40) Geheimniß war Alles, was nicht im Sinne der Subjektivität, oder, richtiger, der Persönlichkeit begreiflich war — so auch die Liebe, weil sie auf dem Triebe der Gattung beruht und daher, wie dieß eben sowohl aus dem Begriff als der Erfahrung hervorgeht, dem individuellen Selbsterhaltungs- und Glückseligkeitstriebe widerspricht, welcher Trieb allein mit dem höchsten Denkprincip, mit dem Begriffe Gottes als eines persönlichen, nur das persönliche Wohl des Menschen bezweckenden Wesens zusammenhing und stimmte. So sagt z. B. Bayle: encore aujourd'hui ceux qui sont capables d'examen (darunter gehört er selbst) trouvent dans cette passion, soit à l'égard de ses causes, soit à l'égard de ses effets, tant de caracteres d'incomprehensibilité, qu'ils sont obligez d'y reconnoître le doigt de Dieu et un établissement primitif de sa providence particulière. (Aber dadurch wird die Sache an sich selbst nicht begreiflicher). . . . . L'auteur de la Religion du Medecin commence ainsi. . . .: Res plena miraculorum, aenigmatum et mysteriorum verus amor est. (Nouvell. de la Rep. p. 634.) Die früher angeführte, von Augustin (meines Wissens) zuerst ausgesprochne, von den scholastischen Theologen gläubig angenommene Meinung, daß, wenn Adam nicht gefallen wäre, die Generationswerkzeuge eben so passive, indifferente, der Willkühr unterworfne Organe wären, wie die Hände und Füße, ist daher keineswegs ein particulärer, zufälliger, bedeutungsloser Einfall, sondern hängt vielmehr aufs innigste mit dem Princip der Christenwelt, dem Princip der Persönlichkeit zusammen, und ist nur der schlagende Beweis und Ausdruck davon, daß im Christenthum der Begriff des Gattungslebens, sowohl im niedern, als höhern Sinne, selbst bis auf die letzte Spur einer auch nur entfernten Abndung von der Bedeutung des Geschlechtstriebs, verschwunden war. Eben deßwegen war auch der Tod, weil er auf demselben Fundament, wie der Geschlechtstrieb, beruht, den Christen absolut unbegreiflich und unerklärlich: sie mußten daher ihn durch einen rein willkührlichen Akt in die Welt einführen. Die Christen haben wohl auch die eheliche Generation tolerirt, ja sanctionirt, aber nur aus Gründen, in denen nur das Individuum zur Anschauung kommt, überdem aus von außen aufgedrungnen Gründen, im Widerspruch mit ihren theologischen Principien, denen zufolge, namentlich bei den katholischen Christen, die Castitas, die subjectivste, aber eben deßwegen specifisch christliche Tugend, streng genommen, die höchste moralische Tugend, und der Generationsakt, als ein in Folge der Erb-

ſünde mit ſinnlicher Begierde nothwendig verbundner Akt, eine ſündhafte Handlung iſt — eine ſündhafte natürlich nicht in den Augen der weltklugen, ſcheinheiligen, ſophiſtiſchen, aber wohl in den Augen der von äußerlichen Intereſſen unbeſtochnen, wahrhaften, allein achtungs- und berückſichtigungswerthen Frömmigkeit. — Bayle führt in ſeinen Nouvelles Lettres critiques (L. 16 p. 279) einen theologiſchen Discours eines Arztes gegen die Propagation des Menſchengeſchlechts an, der zu treffend iſt — er mag nun Scherz oder Ernſt ſein, der Scherz iſt ja ohnedem unendlich geiſtreicher und wahrheitliebender, als ein ſteifer Ernſt — als daß nicht die weſentlichſten Stellen hier einen Platz finden ſollten. Quoi de plus monstrüeux que de voir durer depuis si long-temps la propagation du péché? C'est contre tous les lois de la Nature; car les Monstres n'engendrent point, et voilà l'homme pécheur qui est le plus monstrüeux de tous les Etres, qui ne laisse pas de se multiplier et de couvrir toute la Terre. Puis que nous ne pouvons pas arrêter cette suite funeste de générations monstrüeux, qui déshonorent Dieu et la Nature, du moins devrions nous souhaiter avec S. Paul que tous les hommes lui ressemblassent, et on verroit cesser dans une cinquantaine d'années l'engeance du péché, dont la multiplication ne fait qu' accroitre le nombre de Créatures rébelles à leur Souverain. Ne souhaitons-nous pas tous les jours, en récitant la priere Dominicale, que le Regne de Dieu vienne? Ne dit-on pas dans l'Apocalypse, venez, seigneur, venez? Si l'on veut que ces souhaits s'accomplissent, il faut souhaiter que le monde prenne fin, et qu'il vienne de nouveaux Cieux et une nouvelle Terre. La corruption est trop invétérée dans la postérité d'Adam, pour espérer qu'elle s'amende jamais. .... Ne nous mettons pas en peine de ce qu'en faisant cesser les générations, nous diminuerions les nombres des Prédestinez, car Dieu ne manquera point de Créatures qui le glorifieront éternellement. N'y a-t'-il pas des millions d'Anges qui le loüent sans fin et sans cesse? Et s'il peut de ces pierres faire naître des enfans à Abraham, il saura bien créer sans nous des Esprits qu'il prédestinera à sa gloire etc.

41) Den Carteſianismus vertheidigte Bayle gegen de la Ville (ein fingirter Name) in ſeiner Diſſertation où on defend contre les Péripatéticiens les raisons par lesquelles quelques Cartésiens ont prouvé que l'essence du corps consiste dans l'étendue. (Oeuv. div. T. IV. p. 109 etc.) Auch in ſeinen Theses philosophiques (ebendaſelbſt) — offenbar die Theſen, welche er bei ſeiner Habilitirung auf der Univerſität zu Sedan aufſtellte, denn in einem Briefe erwähnt er ſie mit der Bemerkung, daß der ſchwierige Begriff der Zeit, welcher eben auch hier vorkommt, unter dieſen Theſen ſich befand — ſpricht ſich B. als Carteſianer, jedoch nur als bedingten, kritiſchen Carteſianer aus. Dieſe Theſen ſind deßwegen beſonders intereſſant, weil wir ſchon hier faſt den ganzen Bayle mit allen ſeinen Tugenden und Fehlern compendiös beiſammen haben. Wir haben B. den Mittelsmann zwiſchen Extremen, gleich in der erſten Theſe, wo er gerade, wie Leib-

nitz, mit dem er überhaupt viel Aehnlichkeit hat, den neuern Philoſophen den Vorwurf macht, daß ſie von dem Extreme der Ueberſchätzung der Dialektik bei den Scholaſtikern in das andere Extrem der Geringſchätzung, ja Verachtung der Logik gefallen ſeien, daß man überhaupt die Scholaſtiker nicht ſo ganz und gar verachten dürfe, daß manches Gute in ihnen enthalten wäre. Wir haben hier B. den Carteſianer, wie ſchon geſagt, aber auch B. den Nicht-Carteſ, den freien Denker, den ſchwer zu Befriedigenden, den Schwierigkeits-entdecker und erfinder, ſo in der Behauptung, daß die bisherigen Erklärungen der Bewegung, der Zeit höchſt unbefriedigend ſeien, ja die Zeit wahrhaft unerklärlich ſei. Wir haben hier ferner ſeine Antipathie gegen den Pantheismus. (These III.) Wir haben B., den Vielwiſſer, ihn, deſſen Lieblingsthema die Verſchiedenheit und Wandelbarkeit der Meinungen iſt. (These X.) Wir haben ſeinen Scharfſinn von ſeiner negativen Seite — den Scharfſinn des Zufalls, den Scharfſinn aufs Geradewohl, den ſich ſelbſt überlaſſenen Scharfſinn, der, weil er keine ſubſtanzielle Idee zum Princip und Kriterium hat, ſelbſt ins Gegenſtandloſe, ja Ungereimte zu fallen risquirt (ſo Th. IX. N. 2.) — aber auch den Scharfſinn von ſeiner poſitiven Seite, den Scharfſinn der Gründlichkeit und Nothwendigkeit, der bemerkt und unterſcheidet, was man bemerken und unterſcheiden muß, den Scharfſinn des wahren Denkers — ſo, wenn er ſagt, zwar in Uebereinſtimmung mit Carteſius, aber doch viel gründlicher und trefflicher den Gedanken entwickelnd: une chose pensante doit être une. (Das iſt Carteſiſch, das Folgende ſein.) En effet si elle étoit composée de plusieurs substances, comme notre corps est composé de plusieurs membres, elle ne pourroit jamais voir un objet entier, et l'une de ses parties verroit une partie de l'objet, tandis qu' une autre de ses parties verroit une autre partie de ce même objet, tellement qu'il n'y auroit rien dans la chose pensante, qui pût dire avec vérité: je vois toute cette pierre. (p. 142, wo das Nächſtfolgende eben ſo richtig gedacht iſt.) Aber wie B die Carteſ. Philoſophie der ſcholaſtiſchen Schulphiloſophie gegenüber vertheidigt, ſo kritiſirt er auch hinwiederum dieſelbe, den ſteif dogmatiſchen Carteſianern gegenüber. So macht er z. B ſchon in ſeinen Objectiones in lib. Poireti, unter andern kritiſchen Bemerkungen, gegen den carteſ. Beweis vom Daſein Gottes aus der Idee, welcher ſich darauf ſtützte, daß die Idee eines vollkommnen Weſens nicht aus einem unvollkommnen entſpringen könne und folglich dieſes vollkommne Weſen ſelbſt zum Urheber haben müſſe, folgenden Einwand. (p. 151) „Es iſt leicht begreiflich, daß ein des Denkens fähiges Weſen ſich aus eigner Kraft, unabhängig von einer äußern Urſache, ein vollkommneres Weſen, als es ſelbſt iſt, vorſtellen kann. Wenn z. B. dieſes Weſen ſich erinnert, daß es ſechs Jahre lang frei von allen Schmerzen war, hernach aber zwei Monate lang krank darnieder lag, ſo wird es ohne alle Offenbarung und von Außen eingegebne Ideen begreifen, daß es glücklicher geweſen wäre, wenn es auch dieſe Monate hindurch keinen Schmerz gehabt hätte, da es von ſelbſt einleuchtet,

daß ein schmerzloses Wesen seliger ist, als ein leidendes. Das Nächste ist, daß ein Wesen, welches so denkt und urtheilt, von Schmerzen frei zu sein wünscht, und folglich hat es die Idee eines von Schmerzen freien Wesens. Entweder muß man der vernünftigen Seele die Kraft der Vernunft absprechen oder ihr die Kraft einräumen, den kranken mit dem gesunden Zustand vergleichen, und dadurch sich das Ideal eines glücklichern Wesens bilden zu können. Was aber von den Krankheiten gilt, dasselbe gilt von allen übrigen Zuständen der Seele, wie Furcht, Zweifel u. s. w." Auch seine Nouvelles de la Rep. des Lett. und sein Dictionnaire enthalten, besonders letzteres, häufig kritische Ausfälle gegen den Cartesianismus, in welchen er hie und da seine Zweifelsucht so weit treibt, daß er alle Principien der Gewißheit aufzuheben scheint. Aber gleichwohl dürfen wir solchen skeptischen Aeußerungen keine kanonische Bedeutung geben, und dabei, abgesehen von der besondern Beschaffenheit eines Journals und kritisch historischen Wörterbuchs, nicht übersehen, daß die Zweifel Bayles gewiß oft nur gemachte, absichtliche Zweifel sind, um dadurch die dogmatischen Köpfe zu alarmiren, vielleicht selbst zu neuen gründlicheren Untersuchungen aufzufordern. Gewiß ist dem Bayle wenigstens die Unvereinbarkeit des Begriffes des Denkens mit dem Begriffe der Materie; aber dieser Begriff ist ein Grundbegriff der Cart. Philosophie. So sagt er (Lettre 239 vom Jahre 1699) in Beziehung auf Locke, welcher annahm, daß Gott gewissen Körpern die Kraft zu denken geben könnte: Là-dessus, je suis tout-à-fait du sentiment de son adversaire. Je ne crois pas qu'il soit possible qu' aucun Corps et moins un assemblage de divers Corps, qu' un Atôme d'Epicure soit susceptible de la pensée. Auch in seinen Vorlesungen namentlich über die Physik, folgt B. der Cartesischen Philosophie; freilich haben diese, wie seine übrigen Vorlesungen, nur die Bedeutung historischer Referate. Wenn man daher B. den Vorwurf gemacht hat, daß er nichts von der Physik gewußt, so gilt dieß nur von der Newtonschen, obwohl er in dem eben citirten Briefe Newton's Annahme eines Vacuum erwähnt, aber nach einem frühern Briefe, vom Jahr 1697 (L. 194) zu urtheilen, kannte er ihn, wenigstens damals, nur aus dem, was Andere ihm berichteten. Indeß hatte B. auch keinen besondern Sinn, weder für die Mathematik, noch für die Natur. Die Mathematik hat es für ihn nur mit unreellen Abstraktionen zu thun und dient ihm nur zum Beweise des Unterschieds oder vielmehr Widerspruchs zwischen dem Ding im Gedanken und dem Ding in der Wirklichkeit. (S. z. B. Lettre 319, Physica p. 296. T. IV. Oeuv. div. Dict. Art. Zenon (Philos. Epicur.) Rem. D.)

42) Schließlich in Betreff B.'s noch einige Bemerkungen. Obgleich B., weil er eben durchaus, bisweilen vielleicht selbst nur aus Caprice und Idiosynkrasie, im Dunkel der Anonymität bleiben will, zu allerlei formellen Unwahrheiten und eiteln Finten seine Zuflucht nimmt, und sich z. B. in der Angabe der Veranlassung seiner Pensées diverses, wie er sie in einem Briefe an Minutoli (Lettre 56) und wie er sie

in der Vorrede zur dritten Ausgabe erzählt, ſelbſt eines Widerſpruchs ſchuldig macht — ein Widerſpruch der übrigens ſchon dadurch entſchuldigt wird, daß der Brief von 1683, die Vorrede von 1699 iſt, jedenfalls aber ein moraliſch völlig gleichgültiger iſt, weil durchaus kein unſittliches Motiv dieſes Widerſpruchs angenommen werden kann: — ſo darf man doch keineswegs deßwegen B. die Tugend der Wahrheitsliebe abſprechen — am wenigſten in Bezug auf ſeine hartnäckige Behauptung, daß er nicht der Verfaſſer des ſeiner Zeit unter den Reformirten ſo verrufenen Avis aux Refugiez ſei, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil ganz gewiß B. wirklich nicht der Verfaſſer dieſer Schrift iſt. Das einzige bedenkliche Zeugniß für B.'s Autorſchaft iſt die Ausſage des Correktors, daß die Schrift von B.'s Hand, die er recht gut gekannt habe, geſchrieben geweſen ſei. Aber der Schreiber iſt bekanntlich noch nicht der Autor. Wenn anders daher dieſe Ausſage Glauben und Berückſichtigung verdient, ſo muß man, da eben ſo viele oder noch mehrere und weit wichtigere Gründe gegen B.'s Autorſchaft ſprechen, als dafür, mit Basnage annehmen, daß B. die Schrift von irgend einem Freunde erhalten, ſelbſt abgeſchrieben und zum Drucke befördert habe, und zwar in keiner andern, als einer der Sache der Reformirten wohlwollenden Abſicht, nämlich in dieſer, ſie zur förmlichen Desavouirung der Grundſätze, welcher ſie in dieſer Schrift beſchuldigt wurden, herauszufordern. (S. übrigens hierüber den Brief von B., welchen Des-Maizeaux: Vie de Mr. B. p. 52. mittheilt, und das, was Des-Maizeaux ſelbſt ſpäter hierüber ſagt.) Falſch iſt es überhaupt, wenn man B.'s Charakter durch ſeinen Hang zur Pſeudo- und Anonymität verdächtigen will, indem man die theoretiſche Bedeutung des verhängnißvollen Widerſpruchs zwiſchen Glaube und Vernunft, in dem ſich B. befindet, unberückſichtigt läßt. B. unterſcheidet überall ſtrenge den Schriftſteller von dem Menſchen, ſo auch ſich, als Menſch, von ſich, als Schriftſteller. Wenn B. nicht umhin kann, wenn ihn ſein Geiſt, ſein innerer Beruf — je prétens avoir une vocation legitime pour m'opposer aux progrès des superstitions, des visions et de la credulité populaire. Cab. chimér. p. 681 — dazu nöthigt, mit herrſchenden Vorurtheilen ſeiner Zeit zu brechen, ſo will er wenigſtens als Menſch mit ſeinen Zeitgenoſſen ſich nicht entzweien: er ſchont und achtet die Perſonen, deren Dogmen und Vorſtellungen er bekämpft: er will ihnen alſo auch nicht mit ſeinem Namen, nicht perſönlich gegenübertreten, ſondern nur, wie ein unſichtbarer, unbekannter Geiſt, die für ſich ſelbſt ſchon genug empfindlichen Lehren der Vernunft und Wahrheit einſchärfen. Wir haben hier denſelben Widerſpruch zwiſchen Geiſt und Perſönlichkeit, der uns früher auf dem Gebiete des Theoretiſchen begegnete, zu erkennen. B.'s Perſon, B.'s Wille iſt der Glaube, B.'s Geiſt, B.'s natürliches Bedürfniß der Unglaube; der Glaube ſein Kanon, ſein Taufnahme, die Vernunft ſein apokryphiſches und anonymiſches Princip. B. geſteht nicht ein, daß Er Autor iſt, um dadurch den Widerſpruch, in dem ſein paradoxer Geiſt mit ihm ſelbſt und ſeinen Zeitgenoſſen ſteht, auszugleichen. Der Unglaube iſt

in ihm noch nicht unmittelbare, perſönliche Wahrheit geworden. Allerdings liegen alſo B.s Anonymität Rückſichten auch mit zu Grunde, aber Rückſichten, die ſelbſt Berückſichtigung verdienen. B. iſt überhaupt von Charakter nichts weniger als eine verneinende, ſondern ſchonende, anerkennende, wie Leibnitz, mehr zum Lobe, als zum Tadel geneigte Natur, wie er ſelbſt an einer Stelle (Republ. des Lett. p. 714) von ſich bemerkt und unter anderm eben dieſes ſein Journal auch beweiſt. Falſch wäre es offenbar, wenn man ſeiner Namensverheimlichung, die er ſo weit trieb, daß er ſelbſt ſeinem Dictionnaire durchaus nicht ſeinen Namen vorſetzen wollte und nur durch die Rückſicht auf ſeinen Buchhändler endlich von dieſem Vorſatz abgebracht wurde, die Motive kleinlicher Eitelkeit unterlegen wollte. Dieſes Motiv könnte höchſtens nur bei ſeinen erſten Produktionen angenommen werden, ſo wenn er dem Minutoli ſeine ſatyriſche Harangue nebſt einer Kritik derſelben überſchickt, mit der Bitte: Vous m'obligerez de m'apprendre votre Sentiment sur ces Pièces-là, car un de mes Amis de Paris qui connoit l'auteur de la seconde Pièce et qui peut-être, par prévention pour son Ami, penche à croire que la Harangue ne vaut rien, m'a engagé à lui promettre que je lui écrirois mon Sentiment sur l'une et l'autre etc. (L. 36.) Aber ſchon wenn er denſelben Freund erſucht, ſeine Meinung zu ſagen über die Pensées diverses, im Falle das Buch ihm zu Geſicht kommen ſollte, mit dem Zuſatz: il a fait du bruit en ce Païs à cause de quelques Paradoxes dont il traite (L. 50): ſo hat er offenbar hiebei kein anderes Intereſſe als das, ein freies, unparteiiſches Urtheil zu erfahren. B. wußte übrigens ſelbſt nur zu gut, was er und was er nicht von ſeinen Schriften zu halten habe, (ſ. z. B. ſeine Urtheile über ſeine Réponse aux Quest. Lettre 298. 311.) bekümmerte ſich zu wenig um Lob und Tadel, wenn ihm gleich die objektive Beſchaffenheit ſeiner Schriften nichts weniger als gleichgültig war, hatte einen viel zu ungebundnen, flotten Sinn, d. h. war zu wenig auf ſich ſelbſt und ſeine Meinungen verſeſſen, war ſchon als Skeptiker zu ſehr praktiſcher Spinoziſt, als daß wir die Motive kleinlichen Ehrgeizes bei ihm annehmen könnnten und dürften. Falſch wäre es daher auch, wenn wir hinter ſeiner Anonymität gemeine Furcht und Feigheit ſuchen wollten. B. hat Wenig oder gar Nichts zu verlieren: wer aber mit leeren Taſchen ſeine Straße dahin zieht, der fürchtet keinen Räuber. Cantabit vacuus coram latrone viator.

Verzeichniß

der ſinnentſtellenden Druckfehler:

Seite	28	Zeile	11 von unten	ſtatt	Rob. Bayle lies Rob. Boyle
„	69	„	4 „	„	choisir l. choisir
„	68	„	14 von oben	„	1668 l. 1686
„	86	„	17 „	„	Neun l. Sieben
„	100	„	19 „	„	convertentur l. converterentur
„	116	„	6 von unten	„	Zweifels l. Zweifelns
„	124	„	2 von oben	„	gefunden l. gefunken
„	134	„	13 von unten	„	semblent l. sont
„	139	„	1 „	„	affirmes l. affirmer ſt. vier l. nier
„	141	„	13 „	„	avoird l. avoir
„	142	„	2 „	„	croïz l. croïez
„	145	„	6 von oben	„	obscure l. obscure-
„	146	„	17 von unten		l. Oceanum vor: „Qu'on“
„	202	„	21 „		l. Seneca vor: „Ep. 97“